في الحكمة الالهية

هذه العقيدة موضوعة على مذهب اهل السنة والجماعة تقتصر
على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا تتعرض لخلاف
غيرهم اذهم خارجون عن الجماعة ولان ذكرهم يمنع المقتصر
ويغوش على المقتصد البحث الثالث قد تقرر في كتاب
الالفاظ ان الموضوعات الاصطلاحية التي اصطلح عليها اهل
الصنايع العلمية وقد اصطلح اهل هذا الفن على الفاظ فيما بينهم
فلا بد في ابتداء التعليم من تعلمها فمنها العالم وهو ما نصب
علما على العلم بصانعه ماخوذ من العلم بمعنى العلامة فمن ثم
تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملا يكة
وغير ذلك كما نبه عليه صاحب الكشاف ولما كان منشا التسمية
في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم اجلى واوضح خص
المتكلمون العالم بجملة ما سوى واجب الوجود تغليبا
واختصارا ومنها الجوهر وهو ممكن قايم بنفسه والممكن ما
لا يقتضي وجودا ولا عدما لذاته والقايم بنفسه هو ما يكون

شئ

تحيزه بنفسه اى غير تابع فى تحيزه الى تحيز اخر وقد يق القايم
بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقومه ومنها العرض وهو
فى مقابلة الجوهر فعند المتكلم هو الممكن القايم بغيره ومعنى القيام
بالغير هو ان يكون تابعا فى تحيزه الى تحيز غيره ومن ثم امتنع
قيام العرض بالعرض عند المتكلم وقد يق القيام بالغير هو الا
ختصاص الناعت وهذا التعريف اولى لشموله قيام الصفات
الازلية دون الاول اذ هو مختص بالحدث الجسمانى ثم الجوهر
على قسمين فرد وهو ما لا ينقسم حسا ولا وهما ولا عقلا وجسم وهو منقسم
واقل ما يتركب منه الجسم جوهران والعرض ينقسم عند المتكلمين
الى احد وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين او اربعة
وعشرين عشرة منها تختص بالاحياء وهى الحيوة والادراك

والشهوة صح

والعصمة

والنفرة والارادة والكراهة والفكر والنظر واللذة والالم واحد عشر
للاحياء وغير الاحياء وهى الاكوان الاربعة الحركة والسكون و
الاجتماع والافتراق والتاليف والاعتماد كالثقل والخفة و
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والصوت و
الرايحة والطعم والاثنان والثلاثة والبقاء والموت والفناء
تحقيق معتقد اعلم ان حكم الجوهر كلها والاعراض كلها
الحدوث فاذا العالم كله حادث وعلى هذا اجماع المسلمين
بل كل الملل ومن خالف فى ذلك فهو كافر لمخالفة الاجماع القطعى
وهذا المطلب مما يكفى فيه السمع لعدم توقفه عليه لحصول العلم
بوجود الصانع بامكان العالم وامكانه ضرورى فاذا تقرر هذا
فنقول على طريق اهل النظر بعد تقديم اصول وهى ان المعلوم
اما موجود واما معدوم والموجود اما واجب الوجود لذاته
واما ممكن وهو ما لا يقتضى الوجود لذاته والمعدوم اما ممتنع
وهو الذى يقتضى العدم لذاته واما ممكن وهو الذى لا يقتضى
العدم لذاته فاذا الممكن هو الذى لا يقتضى وجودا ولا عدما
لذاته وهذا التقسيم على راى المشهور من نفى الحال والا
فالمعلوم اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم وهو
الحال وفسرت بما ليس بموجود ولا معدوم قايم بموجود كاللونية

بلغ

والحيوانية والعالمية وايضا الموجود اما قديم او حادث والقديم هو
الموجود الذي غير مسبوق بالعدم والحادث هو الموجود المسبوق
بالعدم واذا تقررت هذه الاصول فنقول لا شك في حدوث الا
عراض اما ما شوهد منها فانه لم يكن ثم كان فقط واما غيره فلانه
اما ان ينعدم او لا فان انعدم فهو حادث لانه لو كان قديما
لامتنع عدمه وقد فرض عدمه هف اما الملازمة فلانه اذا كان
قديما اما واجب الوجود او لا فان كان واجب الوجود امتنع
عدمه لانه ما بالذات لا يتخلف وان لم يكن واجب الوجود فلا
بد ان يكون اثرا لما هو واجب الوجود دفعا للتسلسل ثم لا يكون
اثر المختار والا كان حادثا لان القديم لا يكون اثر المختار ضرورة
سبق تاثيره بقصده والقصد الى تحصيل الحاصل مح واذا لم يكن
اثر المختار كان لغيره وهو العلة والعلة يدوم معلولها بدوامها
وقد فرضت العلة دائمة لاجل وجوبها فالمعلول كذلك ولا ينعدم
وقد فرض منعدما هف وان لم ينعدم فانعدامه ممكن فنفرضه
واقعا ويجري فيه الدليل الى اخره وايضا فما سوى هذا العرض
حادث وهو كاف في حدوث الجواهر ويلزم من حدوث الجواهر
حدوثه قطعا وهو المط لا يقال لا يلزم من امكان عدمه
وقوع عدمه لانا نقول هذا العرض لا يكون اثر الموجب

بخصوصيته والا لزم الترجيح من غير مرجح ضرورة تساوي الاعراض في
الماهية والاحتياج وهو الامكان الموجب وقد ثبت بما تقدم ان
بعضها وهو الذي شوهد عدمه صدر عن الفاعل بالاختيار فيلزم
الترجيح المذكور وهو ظ فان قيل هذا الذي ذكرتم انما يجري في
حدوث العرض الشخصي لا في النوعي وللخصم ان يقول ان العرض
قديم بالنوع حادث بالشخص كما في حركات الافلاك قلنا يلزم
من حدوث الشخص حدوث النوع ضرورة اذ لا وجود للنوع الا
في الشخص فان قيل لا نم لزوم ذلك وانما يلزم لو كانت الا
شخاص متناهية واما اذا كانت غير متناهية فلا لحصوله في الا
شخاص المتعاقبة الى غير النهاية قلنا لا يمكن حصول الاشياء
غير متناهية سواء كانت مترتبة او غير مترتبة متعاقبة او مجتمعة
لانه لو حصلت اشياء غير متناهية لكن لنا ان نفرض
سلسلة الى غير النهاية مبدؤها الكون اليومي ثم سلسلة
اخرى مبدؤها انقص منها بواحد ثم نطبق احدى السلسلتين بالاخرى
فاما ان يتساويا وهو مح للزوم مساواة الزائد الناقص واما
ان لا يتساويا بان تكون الزائدة تزيد على ذلك التقدير فذلك
الزائد فيكون الناقص متناهيا وما تزيد على المتناهي بمتناه
متناه فالزائدة متناهية فاذا الجميع متناه وقد فرض غير متناه

هف فبان من هذا ان الاعراض كلها حادثة ثم نقول الجوهر
لا يخلو عن العرض خصوصا الاكوان وهي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون اذ الجوهر لا يخلو اما ان يلاصق جوهرا
آخر او لا والاول الاجتماع والثاني الافتراق وايضا الجوهر اما
ان يكون له حصولان في زمانين في مكانين او في مكان واحد
والاول الحركة والثاني السكون لا يقال نمنع الحصر فان الجوهر
في اول حصوله لا متحرك ولا ساكن لانا نقول هذا المنع
لا يضر لان احد الامرين لازم وهو ثبوت الحصر او حصول
الواسطة واياما كان فالجوهر لا يخلو عن العرض ضرورة
اذ الحصول في الحيز كون وايضا هذا منع لا ينافي المقصد
وهو حدوث الجوهر فلا يسمع فاذا الجوهر لا يخلو عن العرض
والعرض حادث فالجوهر لا يخلو عن الحادث لا يسبقه
اذ لو سبقه لخلا عنه وما لا يسبق الحادث حادث فالجوهر
حادث فنعود ونقول العالم اما جوهر واما عرض والجوهر
حادث والعرض حادث فالعالم حادث وهذه اشهر
حجج اهل النظر العقلي وقد يقرر على وجه اخر اتم واخصر وهو
ان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث
اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الممكن

يحتا

يحتاج في وجوده الى موجد والموجد لا يمكن ان يوجده حال وجوده
والا لكان ايجاد الموجود وهو محال فيلزم ان يوجده حال لا وجوده فيكون
مسبوقا بعدمه وذلك هو الحدوث وهو المطلوب واما اهل الحديث
فقد ثبت في الصحيح عن عمران بن حصين ان رسول الله صلعم
قال كان الله ولا شيء قبله وفي طريق لا شيء غيره وقد ثبت
الاجماع بل اجماع اهل الكتب السماوية كلها كما نقله الامام الفخر
في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الاجماع
واما طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه
مشيرا الى ما يخصه من وجه كل شيء له اعتبار من حيث صورة
ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة
عينية والثانية صورة علمية واعتبر بنفسك فانك تجد الاثار
التي تبدو عنك صورتان صورتها العلمية من حيث انها في
ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا للعلمية
فالاشياء من حيث صورتها العينية حادثة قطعا وذلك هو
وجودنا الذي صوركم [illegible] وهذا يجده كل
عاقل من نفسه والعالم كله متماثل لا تفاوت فيه وقد ارتفع
النزاع [illegible] قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وقال
ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا قال [illegible]

اللهم ربي ورب كل شيء انا شهيد ان العباد كلهم اخوة وانما
من حيث صورتها [illegible]
[illegible] وقد قال [illegible] اول ما خلق الله القلم
قال له اكتب فقالوا وما اكتب قال اكتب علمي في خلقي [illegible]
[illegible] الصوفي وغايته [illegible] الى العجز [illegible] وهو كمال الادراك
والتسليم [illegible] علم الله [illegible] علمه ونسأل الله [illegible] التعسير ثم
المسئلة الصعبة التي اشار اليها الشيخ ابن عطا [illegible]
قول [illegible] انتهى الكلام [illegible] ونقول [illegible] الاعراض
والجواهر بعد وجودها جوازا بعدم عقلا ووقوع عدمها وهل
على كلها او على بعضها خلاف كما يأتي في المعاد اما الجواز فضروري
ضرورة امكانهما واستنادها للفاعل المختار لما يأتي واما
الوقوع فمن السمع قال تع كل شيء هالك الا وجهه وقال تع
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب كما بدأنا اول خلق
نعيده الى غير ذلك من الآي وفي الصحيح عن ابن عمر قال قال
رسول الله صلعم يطوي الله تع السموات يوم القيمة ثم يأخذهن
بيمينه ثم يقول انا الملك اين الجبارون اين المتكبرون ثم يطوي
الارض بشماله الى غير ذلك من الاحاديث وقد ثبت المعاد الجسماني للاجسام
وهو اما بعدم الاجسام او تفرق الاجزاء وايا ما كان فالعدم حاصل

الاعدام

في الجملة وهو المعنى من الهلاك في الآية وهو اما اعدام الشيء من
ذاته بالكلية واما باعدام صورته وتفريق اجزائه وستأتي المسئلة
ثم اختلف العلماء في كيفية ايقاع العدم فذهب جمهور الاشاعرة
الى ان الاعراض لا تبقى بنفسها زمانين ضرورة وقالوا لو بقيت
لا تنعدم بنفسها والتالي بط اما الملازمة فلانه لو انعدمت على
ذلك التقدير فعدمها اما بنفسها وهو محال والا انقلب الممكن
ممتنعا واما بالفاعل المختار وهو بط اذ العدم لا يكون
اثرا للمختار اذ لا فرق بين ان يقال لم يفعل شيئا او فعل العدم
وكونه اثرا لا يكون [illegible] ويفعل وان لم يفعل متناقض واما
بطريان ضد وهو بط اذ ليس دفع الطارئ باولى من دفع الثابت
واما العدم شرط وهو بط لان ذلك الشرط اما جوهر او عرض
وننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل وهذه مقتضيات العدم
قد انتفت فيلزم امتناع عدمها الا بنفي المنتفي وهو التالي واما
بطلان التالي فلانه يؤدي الى انقلاب الممكن واجبا لذاته وهو بط
وهذا احسن ما قالوا في تحقيق هذا الاصل وهو غير سالم من الاعتراض
قالوا وجود الجوهر مشروط بوجود العرض لعدم خلوه عنه واذا
انتفى الشرط انتفى المشروط قالوا وعند تعلق الارادة بالعدم
لم يخلق الله في المحل العرض فلم يوجد العرض واذا لم يوجد العرض

لم يوجد الجوهر فهذه طريقة اكثر الاشاعرة في كيفية وقوع العدم
وذهب القاضي عضد تصحيحها الى ان العدم يكون اثر الفاعل
المختار والتحقيق هناك ان الاثر الحادث اذا كان فاعله قديما
فلا بد ان يتوقف تأثيره فيه على شرط حادث وهو تعلق الارادة
والقدرة بحيث اذا تعلقتا كان وجوده عقيب وجود الاثر عند
تمام ما يتوقف عليه التأثير وكذا اذا لم تتعلق الارادة بوجوده لم اذا
يكن وجوده ولم يكن وجوده ضروريه واذا تحقق هذا فلا
فرق بين العدم السابق واللاحق وقد حقق ذلك في المبادي
الالهية والمباحث العلمية فاعرفه فهو طريق اهل النظر واما
اهل الحديث فلا يرون وجودا كان او عدما لغير الله ويدل انواع
عليه ما تقدم من الادلة السمعية واما الصوفي فيقول اما
العدم المطلق فلا يكون اثرا بالكلية اذ هو نفي محض واما العدم
المضاف فهو بالتحقيق تبدل وجود من وجود والوجود اثر
بالاتفاق والعدم المحض وجود فالعدم اثر قال تع انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون نعم عن تعلق الكلمة
بالوجود فكون لك عن تعلقها بالعدم يكون فالكل اثره تعالى بكونه
وههنا انتهت المقدمة فلنرجع للمقصود من كلام الشيخ فنقول
اقتصر الشيخ على البسملة في البداية دون الخطبة جمعا بين الحمد في الخطبة

الادب والاقتداء والاقتصار والسلامة من واهي الوسائط بين
رواية الخفض في قوله عم كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله
الحديث على رواية الرفع على الحكاية لما ثبت في بعض الطرق
كل امر لا يبدأ فيه باسم الله الحديث وقوله يجب على المكلف شرعا
الوجوب لغة السقوط ومنه وجبت الشمس والثبوت ومنه
قوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية وفي غيرهما اما شرعا
فهو اقتضاء فعل غير كف بنهض فعله في جميع اوقاته سببا
للثواب وهو على قسمين فرض عيني وهو ما لا يسقط الطلب
فيه عمن لم يفعل بفعل غيره وكفائي وهو بخلافه واما عقلا
فهو اقتضاء الشيء لذاته ثبوتا ... وهو مخصوص الوجوب باقتضاء
الوجود والمكلف اسم مفعول لمن وقع عليه التكليف والتكليف
الزام ما فيه كلفة او طلبه الفعل مطلقا والشرع يطلق مصدرا
لشرع بمعنى استفتح ويطلق اسما بمعنى الشارع والمراد به
الباري جل وعلا اذ هو الشارع حقيقة قال تع شرع لكم والنبي
والرسول اذ هو المبلغ ويطلق ويراد به القواعد الدينية و
الاحكام السمعية فقوله شرعا يرجع للوجوب اخراجا للوجوب
العقلي والعقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على
ادراك تصوري او تصديقي والتصديق في علم ان كان جزما

وموطابقا غير موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير
موجب ويسمى تقليدا وظن ان لم يجزم به وكان راجحا ومراده
بالعقد الصحيح هنا العلم والاعتقاد الشامل للمقلد بناء
على ان التقليد يجزي وان التوحيد يصح ويصدق اذا وقع بصفة في الاعتقاد
الواحد الى موضعه والصفات جمع صفة وهي المعنى القائم بالذات
ومعنى القيام هنا هو الاختصاص الناعت اي بحيث يكون بالمنعوت به
الذات منعوتا بما يجري عليه من المعاني ثم الصفات على ثلاثة
اقسام نفسية ومعنوية ومعنى عند من يثبت الحال وعلى
قسمين عند من ينفيها وهما الاولان اما النفسية فعند اهل الحال
هي الحالة الثابتة لغير معنى زائد على الذات والمعنوية هي
الحال الثابتة لمعنى زائد على الذات كالعالمية والمعنى هو الصفة
المقتضية للحال واما عند غيرهم فالنفسية ما لا يتوقف حصوله
للذات على امر خارج عن الذات قائما بها وتنقسم الصفات
الى اقسام نفسية ومعنوية وقدسية وهي صفات السلبية وفعلية
كالخلق والرزق وجامعة كعزته وجلاله اذ يقال جل بكذا
وجل عن كذا فيندرج في الاول الصفات الثبوتية وفي الثاني
السلبية وقد يعبر بصفات الجلال وهي كل صفة سلبية وصفات
الاكرام وهي كل صفة ثبوتية قال تع تبارك اسم ربك ذي الجلال

بل هو راجع الى نفس الذات والمعنوية ما كان خارجا عن الذات م

والاكرام

بلغ

والاكرام والله اسم علم للذات الواجب الوجود جل وعلا وهو اسم
مختص به تع ولا يسمى به غيره شرعا ولم يقع خارجا حفظا الاحدية
وتنبيها للعقول السليمة على عدم المشاركة في حقيقته فكما لا يشاركه
في اسمه وصفاته علما امكن ان لا يشاركه في المسمى وجودا وعينا
تتميم وتحقيق اعلم انه هاهنا ابحاث احدها فيما يتعلق بالاسم
من حيث هو والثاني فيما يتعلق بهذا الاسم الخاص اما الاول
فالاسم يطلق في اللغة عموما ويراد به اللفظ المفرد الموضوع
لمعنى تام او غير تام مقترن بزمان او غير مقترن وقد يطلق خصوصا
والمراد به ما وضع لمعنى مفرد تام غير مقترن بزمان وهذا المعنى
هو المتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي يريده المتكلم وهو
المراد بالتسمية من حيث الوجود الخارجي لا من حيث الذهني
وبالجملة فهنا ثلاثة امور التسمية وهي فعل الفاعل وهي
جعل اللفظ بازاء المعنى والاسم وهو اللفظ المجعول والمسمى
وهو المجعول له المسمى وهو الفاعل وغيرها المعلوم عند الاشعري
ان التاثير هو الاثر من حيث الخارج فاذا التسمية هي الاسم
من حيث الخارج وقد اختلفوا في الاسم هل هو المسمى مطلقا
اولا والفرق بين اسماء الافعال كالخالق فهو غير المسمى واسماء
الذات كالله فهو هو واسماء الصفات فلا هي هو ولا هي غيره

والاول لاكثر الاشاعرة والمحدثين متمسكين بقوله تعالى سبح اسم
ربك الاعلى وحاصل الاستدلال ان المسبح هو الاسم والمسبح هو المسمى
اما الكبرى فقطعية من الدين واما الصغرى فللاية المذكورة وبقوله
تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها والاستدلال كما تقدم
والثاني لاكثر المتاخرين متمسكين بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وبقوله عم ان لله تسعة وتسعين اسما الحديث
وحاصل الاستدلال ان الاسم متعدد ولا شيء من المسمى بمتعدد و
الثالث للشيخ الاشعري بناء على اصله من ان الاحكام الجارية على
الذات مرجعها الى صفات الذات كالعالم او الافعال كالخالق وتحصيله
ان مدلول العالم العلم القايم بالذات والعلم لا هو هو ولا هو غيره
والخالق الخلق والخلق غيره اذ هو الاثر الحادث وبالجملة فالمسئلة
مشكلة لان قولهم الاسم المسمى ان اريد به مصدوق الاسم وهو الذي
يعطيه عقد الوضع والاسم مفسر باللفظ حتى يكون مصدوقه نحو لفظ
العالم والخالق والرازق والقادر فهو لا يصح للقطع بان كل ذلك
الفاظ وحروف ولا شيء من المسمى كذلك وان اريد به ان مسمى
فهو افسد وان اريد به مفهوم الاسم من حيث هو فلا شك في صدقه
على ما تحته من الالفاظ وهي مسمياته فيصدق ان المسمى هو الاسم
ولا يتصور نزاع فيه وان اريد ان الاسم حق بالاشتراك فتارة يطلق

ويراد به اللفظ وتارة يطلق ويراد به المسمى حتى يكون قول القائل
رايت اسم زيد بمعنى رايت مسمى زيد فهو المراد وحقيقته كقولك رايت
زيدا فهذا البحث لغوي يتوقف على الوضع والاستعمال وليس
من مسائل الاعتقاد في شيء وكان هذا هو مرجع كلام
الشيخ والله اعلم واما الصوفي فيقول الاسم حقيقة هو ما
انجلى به المسمى وتحقق به عند المنكشف له والعارف فيه ومرجع
الاسم عندهم الى ذات الشيء من حيث تعينه بتعينها وعند
حصول ذلك التعين الموضوع في نفس المتكلم له قوة منشاق
اللسان الى التلفظ بما يناسب ما في الضمير فيرتسم في ذهن
السامع من صورته ما ارتسم في المتكلم منه فعند ذلك يسمى ذلك
اللفظ اسما اما بالعلاقة او بالاشتراك وبهذا يظهر ان
الاسم قد يكون حقيقة هو المسمى وان الالفاظ اسماء الاسماء
كما يقوله المحقق الاعلم ان الالفاظ الجارية على اللسان اسماء
اسماء الله تعالى يعني بالتحقيق واهمال الواسطة واسماء باعتبار
الواسطة وان في كل اسم كل اسم وبالجملة فلما كانت اسماء الله
ترجع الى تجلياته وتجلياته لا نهاية لها كانت الاسماء بهذا
الاعتبار لا نهاية لها ما هي غير منحصرة قال عم اللهم اني اسئلك
بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في بعض كتبك

او علمته احدا من خلقك واستاثرت به في علم الغيب عندك رواه احمد
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ثم ان اسماء الله
هل هي توقيفية عند اكثر الاشاعرة وجميع المحدثين والصوفية وخالف
القاضي مطلقا والغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومعنى
التوقيف المنع مما عدا الصوفي هو ان طريق العلم بها هو النص
ولو احادا خلافا لمن اشترط التواتر والاجماع وهل يصح فيها
القياس ام لا فيه تردد بناء على التسمية من باب العمل او
من باب الاعتقاد واما الصوفية فيعنون ان اسماءه توقيفية
بمعنى انها موقوفة على التعليم الالهي والتعليم الالهي القاء الحق
على قلب عبد علما من لدنه قال تعالى وعلمناه من لدنا علما
وقال وعلم ادم الاسماء كلها وقال صلى الله عليه وسلم او علمته احدا من
خلقك هذا وان الكلام على ما ورد منها او على احصائها وهل
هو عد او حفظ او تعبد او علم او تعلق او تخلق او تحقق
او فهم الى غير ذلك من العلوم المكنونة والاسرار المصونة
التي ظن بها على غير اهلها واعطيت لمن جعل نفسه فيها اهلا
فيها خارج عن المقصد من هذه العجالة اذ ذلك علم مختص
بنفسه وانما نذكر هنا ما يمس المقصد فقط واما الثاني
وهو ما يتعلق بهذا الاسم الخاص فنقول قد تقدم انه مختص

بالذات العلي واختلف هل هو اسم للذات من حيث هو او اسم
للذات من حيث الصفات وعلى هذا اختلفوا هل هو مشتق ام لا
فبالنظر الاول يكون غير مشتق وعليه جمهور العلماء من اهل
علم الكلام والحديث والتصوف وبالنظر الثاني يكون مشتقا
ثم اذا كان مشتقا فهو من معنى مستلزم لسائر الصفات الالهية
فلذلك كان الاحسن في اشتقاقه انه من اله بمعنى تحير فهو
فعال بمعنى مفعول اي المتحير فيه وذلك لان ابصار الالباب
تحيرت وتفرقت عند ظهور شمس جلاله وان لا تنجلي العقول
عند تجلي نور جلاله وذلك يستلزم التميز عن سائر الممكنات
بذاته والتعزز عن ان ينال شيء من حقيقة افعاله فضلا عن
صفاته وذاته وبالجملة فهذا الاشتقاق يشعر بالاتصاف
بصفات الجلال وصفات الاكرام التي لا يمكن المشاركة فيها
وذلك هو صفة الالوهية او مستلزم لها او يكون مشتقا من اله
بمعنى عبد فهو ايضا بمعنى مفعول اي معبود ولانه جل وعلا متصف
بجميع الصفات التي بها ايجاد الاشياء وحفظها وكلما كان كذلك
فهو مستحق له ومستلزم وكل من كان كذلك فهو معبود فهذا الوجهان
احسن ما ذكر في الاشتقاق وسائر وجوه الاشتقاق المذكورة
في الكتب المبسوطة ترجع الى احدها بالتامل واما الالف واللام

الداخلة على القول بالاشتقاق ممنوع اما للتعريف بمجرد ابتداء
وله مع التعظيم ولزومهما اما لانه عوض عن المحذوف واما لانه
منقول فسبحان المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام
الظاهر لذوي العقول بشواهد الاعلام واما على انه موضوع
للذات من حيث هي وعلى انه غير مشتق فالالف واللام جزء ان
وعلى هذا القول يجري قول من قال انه اسم الله العظيم الا
عظم وعلى هذا القول جماعة من اهل العلم وربما يقوي هذا
القول ما اشتمل عليه من الخواص بحسب مادته وصورته
وذلك لان مادته ا ل ل ه فالالف للذات القيوم واللام
لام الامر والاتصال ثم لام الخلق والانعطاف والهاء هاء
الهوية والرجوع وصورته صورة الوجود المنزل اذ الامر
ينزل من الحق للخلق ثم يرجع اليه يدبر الامر من السماء الى
الارض ثم يرجع اليه وانما ادغمت اللام الاولى في الثانية
اشارة الى بطون الامر في الخلق فافهم وقد قيل ان هذه
صورة هذا الاسم الاعظم في كل كتاب وانه وجد في مصحف
ادريس وابراهيم والواح موسى عليهم السلام وقيل انه نزل ورقة
مع مائدة عيسى فيها مكتوب الله الرب وهو الذي لابد منه
ويجب التمسك واليه يرجع الامر كله ثم بعد ذلك هذه الحروف ه ل ل ا

ويذكر انه سئل جعفر الصادق وقيل محمد جابر بن حيان عن هذا
الاسم فنبا درجابر الى النطق بالجواب وقال يا هذا لا اشتقاق
له وقد قيل ان اصله الاه فحذفت منه اللام تعظيما وقيل الالاه
ثم حذفوا الهمزة المتخللة وادغموا اللام التي للتعظيم في التي
تليها وقيل اصله لاه فدخلت اللام كذلك وقد قيل من الماله
وهو التعبد فلما فرغ قال له جعفر استغفر الله من هذا
الاقدام على اسم الله الاعظم وهو الذي يدل على ذاته وهو
كذا في كل لوح وصحيفة وكتاب منزل ولا يتغير في لغة لسان
والدلالة على جهة الاتفاق واعلم يا جابر بن حيان
ان السر الالهي في تصريفه وحروفه وافراده وسكونه في الضمائر
وبه كانت الاحسنات الطبيعية والفلكية وما عندها وفيها
ثم هو شرح الغاية وغاية علم رسول الله صلى الله عليه وسلم حصل على فضل درجة
الرفيعة بهذا اخبرني ابي عن ابيه عن جده انتهى وبالجملة فهذا
الاسم المبارك من كل الوجوه وهو في العلم المخصوص وسائر
الاسماء تجري عليه جريان الصفات على الموصوف وما قيل
من ان علمية هذا الاسم تبتنى على ان حقيقة الذات هل هي
معلومة ام لا فان كانت كذلك صح ان يكون علما اذ هو موضوع
بازائها على ذلك التقدير والا فلا يصح ففيه نظر اذ ذكر

انما يتم على تقدير ان يكون الواضع غير الله جل وعلا وان الوضع يتوقف
على العلم بالموضوع له من كل وجه وكلاهما ممنوع بل الحق انه جل وعلا
هو الواضع فقد وضع هذا الاسم على ذاته العلية بذاته ثم اعلم به الملئكة
ورسله فهذا ما يسر الله جل وعلا في هذه المسائل من حيث
المتقدمة تمهيدا وتتميما واما ما يخص الصوفي ومن فوقه في هذا
الباب فليس هذا محله اذ ذاك من علوم الكشف والتحقيق
لا من علوم الاعتقاد وتمهيد الطريق فاعلم ذلك ولنرجع الى
تتميم ما كنا فيه فنقول التصديق هو نسبة الصدق الى المخبر
او المخبر عنه والصدق مطابقة الواقع والرسل جمع رسول
فعول من الرسالة وهو رسول بمعنى سفير بين الله وبين
العقلاء من خلقه ليبلغهم ما لم تصل اليه عقولهم من الكمالات
العلمية ومعنى هذه الكلمات ان العبد المكلف يجب عليه
وجوبا شرعيا تحصيل العلم بوحدانية الله تع وصفاته وتصديق
رسله اما ان هذا واجب فبالاجماع من جميع العقلاء ولا
عبرة بمنكر الرسالة اذ هو مباهت او جاهل واما ان ذلك
الوجوب بالشرع فهو معلوم من اهل السنة الا ما نقله صدر
الشريعة في التنقيح ان الحنفية يوجبونه بالعقل على ما ذكره في
مطالعة التنقيح حيث ذكر حد ابي حنيفة رحمه الله للفقه بقوله الفقه

معرفة النفس ما لها وما عليها وبالجملة المسئلة فرع الحسن والقبح
العقليين وستاتي ودليل الجمهور قوله تع قل انظروا واعلم انه
لا اله الا الله والاجماع وقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فلو كان الوجوب بالعقل لما وقف التعذيب على بعثة الرسل
ثم انهم اختلفوا في اول واجب ما هو اما الاشاعرة فمنهم من قال
اول واجب النظر ومنهم من قال اول الواجب اول جزء منه
ومنهم من قال اول الواجب القصد اليه والخلاف في التحقيق
لفظي بناء على ما هو المعتبر في الاول قصدا او وسيلة قريبا او
بعيدا والحق ان اول واجب قصدا المعرفة ووسيلة قريبا
النظر وبعيدا القصد وتوسطا اول جزء اما ان اول الواجب
قصدا هو المعرفة فلقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
قال ابن عباس الا ليعرفون وقال تعالى الله الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا واما
ان النظر وسيلة قريبة فبالوجدان وكذلك اول جزء وكذلك
القصد والدليل على وجوبها جملة ما تقرر في الاصول ان ما لا يتم
الواجب المطلق الا به مقدورا ومطلقا شرطا شرعيا فهو واجب
واما اهل الحديث فاول الواجب عندهم الاقرار بالشهادتين
ولوازمهما مطابقا بذلك قلبه ودليله ما في الصحيح امرت ان

اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فجعل المقاتلة اللازمة للكفر مغيا
بالنطق بالشهادتين والنطق بالشهادتين والكفر متنافيان بالنسبة
الى ما عندنا بما هو ظاهر اما النظر فاول ما يدخل به في دائرة الاسلام
ويخرج به عن دائرة الكفر فهو اول ما يجب ان يحصل في الزمن
الثاني من زمن الفهم فاذا هو اول واجب وهو المطلوب والا
فمن نعرى يقولوا له ذلك لا يخرجه عن الكفر من حيث الآخرة وان
اخرجه عنه من حيث الدنيا فلا يخرجه حتى يعتقد ذلك ويعلمه
الا بالنظر العقلي ولا ينظر حتى يقصد فيقصد بقع السيف عنقه
لو قصدنا الى النظر وانظرنا فيما يحصل لك العلم فيما اقررت به ويكون
تقريبه توقيع احد شقي هل من قولنا هو هل يحد عن ما ينافي
نسبة الايجاب بذلك هو الاقرار ثم لا ابن من الوسائل بعد ذلك
كما هو في سائر المسائل المفروضة والمحدث يقول له قولك انا
من حيث الآخرة فلا ينفعه حتى يحصل المعرفة بذلك ثم وانا لم
نعتقد بان لا ينفعه التقليد واما اذا كان ينفعه فيحصرانا اقول
ينفعه اذا كان تقليد المحقق والغرض كذلك ولئن سلمنا ذلك
ونكون حرج حتى يحصل ذلك بالنظر العقلي ثم لجواز حصوله بغير
النظر العقلي وسيأتي تكميل هذه المسئلة عند كلام المص عليها
واما الصوفي فهو يقول بقول الاشعري والمحدث من حيث

بدايته

بدايته العامة واما من حيث بدايته الخاصة التي هي اول مرتبة فيقول
اول واجب الايمان والايمان السكينة القلب لخطرات الرب ثم ارسال
الرسل المخوفة شكر النعمة وتحصيل الايمان لحصول اليقظة اما
عن زاجر يحرج او جاذب مزعج قال تع اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وايدهم بروح منه وقال تع افمن شرح الله صدره للاسلام
فهو على نور من ربه الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب
ثم عند تمام هذا الايمان يظفر بروح اليقين وقرار العين برفع
الحجاب ومحو البين المعبر عنه في اصطلاحهم بمقام الفناء فيتعين
اولا انه وهو الاجتهاد عن الكسب والتعلم الانساني وانما يحصل
عن موهبة الرب والتعليم الالهامي وقول الاشعري اول واجب
هو القصد الى النظر او النظر فان اراد بالنظر الجاري على طريقة المخصوصة
فليس كذلك وان اطلقه حتى يشمل النظر في الايات الدالة سواء
كانت او مخلوق افاقية كانت او نفسانية فصحيح من حيث تزكية
النفس ورفع الغشاوة لا من حيث تحصيل المقصد فان المقصد لا يحصل
الا بمجرد الذكر والتخلي عن الفكر ولذلك قالت المشايخ الفكر على
المريد في مقصده انه حرام كما هو في الرسالة واما قوله ان اول واجب
قصدا هو المعرفة فخالف عن المعرفة من كان الوجوب قد لا يكون ضروري
لا يكلف به اذ في الله شك ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله وقد قال

قد ذكر كيف وقد قال الله تعالى
يطيعوا به اوان كان
من بعض الوجوه

جماعة منكم وسنأتي المسئلة وأما قول المحدث أول واجب الاقرار المطابق لما في القلب إن عني بما في القلب الإيمان فهو وإن عني غيره فليبينه وبالجملة فقد قال صلى الله عليه وسلم إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم والكلام فيما يخرج عن عهدة تكليف الحق لأن تكليف الخلق إذ نحن نتكلم فيما يحصل السعادة الأبدية لا الحالية والصواب أن المعرفة المطلوبة معرفة الرب جل وعلا من حيث إنه واحد منفرد بالألوهية التي يتعلق بها عبادة الخلق وعبوديتهم كما قال صلى الله عليه وسلم في الصحيح أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا ذلك فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم الحديث بكماله فيؤمن بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في صفة من صفاته ولا قسيم له في فعله أقول الإيمان يقع لغة ويقع شرعا أما لغة فيطلق ويراد به التصديق والاعتراف ويتعدى بالباء آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ويطلق ويراد به الإذعان والانقياد ويتعدى باللام فآمن له لوط وهو مشتق من الأمن كما نبه عليه صاحب الكشاف وكأن المؤمن به آمنه من التكذيب في الإنكار عليه وأما شرعا فاختلف مقال أهل السنة والجماعة فيه على ثلاثة أقوال هل هو الأمر القلبي المعبر عنه بالإذعان والتصديق فقط والنطق بموافقته شرط في إجراء الأحكام عليه وهو اختيار جماعة

الإسلام وهو الأمر القلبي مع النطق بحيث يكون الإيمان مركبا منهما وهو قول الشيخ أبو الحسن وجماعة من أصحابه أو هو ذلك المركب مع العمل بالجوارح بحيث يكون مجموع الثلاث وإن لم يعمل لم يسلب عنه الإيمان وهو قول المحدثين وجماعة من أهل التصوف وهو مشكل للزوم نفي الماهية عند نفي جزئها إلا أن يتأول بالإيمان الكامل لا بمطلقه وسنذكر هذه المسئلة مستوفاة عند كلام المصنف عليها فمراده بقي من هنا معنى أحد المذهبين الأولين فقط بقرينة التعبير بإدخال الفاء على المضارع إشعار الترتب ما بعدها على ما قبلها والمعنى فيصدق مذعنا بأن لا إله إلا الله إلى آخره ثم اعلم أن هذه الجملة وهي قولنا هي المفيدة لمضمون التوحيد الذي جاءت به الرسل وهي الكلمة الطيبة ومفتاح الجنة فلا بد من الكلام عليها من حيث الوجوه التي تتوقف الفائدة بها عليها وذلك ينحصر في وجوه في مفرداتها وإعرابها ومدلولها والمقصود منها وفضائلها وخواصها فنقول لا حرف موضوع للنفي وأصل النفي إنما يتعلق بالنسبة بين طرفيها فكان الأصل في لا أن تتعلق بالنسبة لكن قد يعدل بلا عن هذا الأصل فتدخل على المفرد النكرة فتركب معها حتى يكونا بمنزلة الكلمة الواحدة ويعبر بهما عن شيء محكوم به أو محكوم عليه كقولك زيد لا عالم ولا جاهل وإن كان التركيب

لم يعتبره النحوي الا في جانب المسند اليه وقد يدخل لا على الفعل المضارع
فيطلب بها الكف عن الفعل او نفيه والحاصل ان لا تارة يقصد
بها رفع النسبة وتارة يقصد بها رفع مدلول الفعل وتارة يقصد
بها عدم ماهية الاسم وبالجملة لا اوسع حرف النفي موقعا فحين
تدخل على النسبة يحصل التناقض بين المفردين الذي مآله الى
العدم والملكة ولوازمهما متباينان اذ لازم التناقض بين النقيضين
عدم الرفع بخلافه بين المفردين هذا هو التحقيق في لا لا ما يعطيه
كلام بعضهم من ان لا لنفي النسبة في جميع مواقعها هذا وقد نص
سيبويه على ان قول القائل لا رجل في الدار لا رجل فيه في محل رفع
بالابتداء وفي الدار خبر عنه لمجموع لا رجل هو المسند اليه فلو
كانت لا لرفع النسبة لكانت هي النسبة الكائنة بين المسند و
المسند اليه فيكون المسند اليه هو رجل وقد نص على خلافه والمسئلة
مسئلة خلاف والاله فعال من اله بمعنى عبد فهو بمعنى معبود ويجري
فيه جميع الاشتقاقات التي تقال في اسم الله على القول بانه مشتق
وبالجملة فالاله بمعنى معبود او بمعنى لازم له فتكون دلالته على ذلك
المعنى وضعا او استعمالا وقد قال تع قالوا نعبد الهك واله ابائك
المعنى نعبد معبودك ومعبود آبائك فالاله هو المعبود اذ ذاك
هو المتبادر منه فهو فيه حقيقة وضعا او غلبة والا تاتي اداة الا

اصلا فيه كلام وقد تاتي صفة بمعنى غير والاستثناء بها والاعراب بحروف
وصفت لم يصح ان اريد به المتصل فقط او ما دل على المخالفة بالاعم الصفة
او احد احوالها ان اريد المطلق والمتصل وقد تقرر في الاصول ان الا
ستثناء من النفي اثبات اتفاقا وضعا وهو قول الجمهور واما من حيث
عرف الشرع في كلمة التوحيد وهو قول ابي حنيفة على ما تقرر في الاصول وقد
اختلف في دلالة الاستثناء والصحيح ان الاستثناء بعدها مخرج فاندفع
التناقض الذي يوهمه ظاهر التركيب وبالجملة فالاله مبتدا والخبر محذوف
تقديره موجود او في الوجود والله بدل من المحل وتقدير المعنى لا اله
الا الله موجود او هو الخبر وتقدير المعنى لا معبود غير الله وهو المبتدا وانما
تقدم خبره والتقدير الله هو المعبود وعدل الى التركيب الخاص قصدا
الى نفي ما يدعيه المعاند صريحا وبالجملة فمفهوم هذه الجملة الكريمة اثبات
الالوهية لله ونفيها عن غيره دهريا او طبيعيا على وجه او تبعيضيا ان
كان المخاطب بها وثنيا او نحلتنا كمحمد لولاها اذا هو التوحيد والتوحيد
على اربعة اقسام توحيد الالوهية وتوحيد الافعال وتوحيد الصفات و
توحيد الذات فتوحيد الالوهية مرجعه ان الله هو الاله وحده اي هو المتفرد
بوصف الالوهية التي من اجلها يعبد وحده الذي هو الوجوب الذاتي الذي
يرجع اليه كل ممكن لاحتياجه اليه وتوحيد الافعال مرجعه الى ان الله هو الفاعل
وحده وتوحيد الصفات مرجعه الى ان الله هو الحي وحده وتوحيد
الصفات مرجعه الى ان الله هو الموجود على الحقيقة وحده اما توحيد

الالوهية فهو صريح هذه الجملة الكريمة والشهادة على عموم الخلق وبالاقرار
بها يرتفع القتل لقوله عم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله واني محمد رسول الله وبالايمان بها والاعتراف بها يدخل الجنة
لقوله عم من قال لا اله الا الله مخلصا من قلبه دخل الجنة ولحديث الشفاعة
لقوله عم فيقول يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله الحديث بكماله
وعن هذا التوحيد بحث جميع العقلاء من المتكلمين وغيرهم من اهل
النحل والملل وبه جاءت دعوة الانبياء عموما قال عم افضل ما قلته
انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له ومحال افضل
انا لم نقل افضل ما علمته فافهم وبالجملة فمن لم يحصله فهو كافر بالاجماع
ولا سعادة له بالكلية واما توحيد الافعال فلم يقل به غير الباحثين
من اهل النظر الا الاشعري وجماعة من اصحابه واتفق عليه السلف
الصالح واهل الحديث والتصوف ولم يظفر به علما وحالا الا الصوفية
وبذلك كانوا اذ بذلك يتحقق العبودية ويظفر بثمرتها من التوكل
وغيره فافهم واما توحيد الصفات فلم يظفر به الا خاصة الصوفية الذين
وجدوا بوارق الوصول واستشرفوا على حصول الاصول واما توحيد
الذات فلم يظفر به الا المحقق ويمكن توحيد الذات والصفات
المختص بهؤلاء فهو ما به يتحقق سوى الله من حيث توحيد الصفات
وغير ما سواه من حيث توحيد الذات وقد قيل توحيد المحقق هو غلبة
الوحدة الذاتية على الكثرة الصفاتية مع بقاء التمييز والكثرة فافهم

واما توحيد الصفات بمعنى لا نظير له في ذاته فكل قائل به وهو معنى
توحيد الالوهية ولم يذكره الاسنوي في التوحيد باقسامه الاربعة جاء
في القران والسنة والاثار وعلمه اهله ببرهان الانفس والافاق
وسياتي الكلام عليهما وبالجملة فالادلة على ذلك صنفان وتنوع الوضوح
واوضحها دلالة توحيد الالوهية ولذلك وقع اجماع العقلاء عليه
وبالجملة العلم بحسب الفهم والفهم بحسب العقل والعقل بحسب القبول
والقبول بحسب رفع المانع والمانع العادة المألوفة ولذلك قيل
الوقوف مع العادة حرمان وبالجملة فهذه الكلمة اجمع العلماء
على وجوبها مرة في العمر واختلفوا هل تتعين للدخول في الاسلام
او لا تتعين بل يكفي كل ما يدل على الاسلام من قول او فعل على قولين
لقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ولحديث
خالد حيث قتل من قال صبانا ولم يحسنوا غير ذلك فقال عليه السلام
اللهم اني ابرا اليك مما فعل خالد وكذلك اختلفوا هل يكون بمجردها
مسلما حتى لو انكر بعد ذلك الرسالة يعد ردة ام لا حتى ينطق
بالشهادتين نظرا الى اختلاف الرواية هذا ما يسر الله مما يتعلق
بهذه الجملة مما يليق من حيث العقيدة وقول الشيخ يؤمن بان
لا اله الا الله اي يؤمن بان الله هو الاله وحده وهذا الكلام يتضمن
ان الله موجود واله وواحد وكل واحد منها مطلوب برأسه

يأتي الكلام عليه بعد بحيث يخبر المصنف فيه وقوله وحده حال والواحد
من المتصف بالوحدة ومقابلته بدون الوحدة من الامور الاعتبارية
على ما قرر في محله وهي كون الشي بحيث لا ينقسم الى امور مشتركة في
الماهية و الواحد على قسمين حقيقي وهو الذي لا ينقسم بوجه و اضافي
وهو الذي لا ينقسم بوجه دون وجه وقد يق الواحد على ما لا نظير
له وعلى مبدا العدد وعلى الواحد بالاتصال وعلى الواحد بانه كل
تام وعلى الواحد بالشخص و بالنوع او بالجنس و بالموضوع او
بالمحمول الى غير ذلك والمقصود من الواحد الجاري عليه جل وعلا المعنى
الذي لا ينقسم و الذي لا نظير له وهذا المعنى هو المغني بالكم المتصل بنفسه
والمنفصل عنه لانه لو انقسم لدخل تحت المقدار والمقدار كم متصل
ولو كان له نظير لدخل تحت العدد والعدد كم منفصل و المقصود
نفيهما عن ذاته جل وعلا وهو المراد من اتصافه بالوحدانية عند
الجمهور وسياتي كمال المسئلة قوله لا شريك له شريك فعيل من الشركة
وهو كون الشي بحيث يجتمع مع غيره في شي موضوعا كان او محمولا
صفة او موصوفا متعلقا كان او اثرا وقوله في ملكه الملك يقال
مصدرا وهو ايضا التصرف على حدود ما تقتضيه المصلحة لمن شانه
التصرف بدواعي نفسه واما ابدا في ذاته واسما وهو كل ما يكون
من حيث ظهوره بالتصرف ومعنى لا نظير له لا شريك في الملك اى هو

الكر

الملك وحده اذ هو المالك والملك قل اللهم مالك الملك الاية وقوله ولا نظير
النظير المثل والمثل يق على ما يساوي الشي وقد يق هو الذي يشاركه
في الصفات النفسية وقد يق هو الذي يشارك الشي فيما يجب ويجوز
ويستحيل ومعنى لا نظير له في صفاته اى هو المنفرد بصفات الجلال و
صفات الاكرام فلا مثل له قوله ولا قسيم له القسيم المقابل على سبيل
المعاندة والمعاندة هي كون الشي بحيث يستلزم كل منهما نقيض
لازم الاخر وقوله في فعله الفعل هو الاثر المكون عند الاشعري وقد
يطلق على التاثير وقد اختلف في التاثير هل هو الاثر وهو قول الا
شعري نظرا الى الخارج او هو غيره وهو قول الحنفية نظرا الى الذهن
وسياتي المسئلة ان شاء الله ومعنى لا قسيم له في فعله اى لا فاعل معه بل
ما شاء فعله وما لم يشا لم يفعل وكان الشيخ اراد بهذا الكلام تعليل
الحديث الثابت في الصحاح ان رسول الله صلعم قال من قال لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شي قدير في اليوم مائة
مرة الحديث فقول المص فنؤمن بان لا اله الا الله وحده هو صريح لفظ
الحديث وقوله لا شريك له في ملكه هو معنى قوله عم لا شريك له الملك وكانه
فهم ان قوله عم له الملك تفسير لقوله لا شريك له او نتيجة عنه وقوله ولا
نظير له في صفاته هو معنى قوله عم وله الحمد اى لا غيره عملا بتقديم الخبر
واذا لم يكن لغيره وكان له وحده كان جميع الصفات الكريمة له

وحده ضرورة انها متعلقة واذا كان جميعها له وحده لم يكن شيء منها
لغيره والا لم يكن مختصا وقد فرضنا مختصا هذا تحقيق قوله ولا قسيم له في فعله
هو معنى قوله تعالى وهو على كل شيء قدير فانه لو كان له قسيم في فعله لم يكن
على كل شيء قدير ضرورة التمانع على ذلك التقدير لكنه على كل شيء قدير
فهو لا قسيم له في فعله فافهم قال رضي وان محمدا عبده ورسوله ارسله
بالهدى ودين الحق وان كل ما اخبر به وشرعه صدق اقول محمد اسم
علم على ذاته صلعم قال الله تعالى محمد رسول الله وهو على وزن مفعل مبالغة بمعنى
محمود لتكرر الحمد له المرة بعد المرة فهو اسم مطابق لذاته صلعم اذ ذاته محمودة
على السنة العوالم من كل الوجوه حقيقة واوصافا وخلقا وخلقا واحوالا
واحوالا وعلوما واحكاما وجميع عوالمه المتنزلة لها والظاهر بها
فهو محمود في الارض وفي السماء ومع ذلك هو الحامد ما حمده الا
بما علمه اياه اذ هو بين الجميع فهو الحامد وان شئت قلت هو الحامد
لله تعالى على الاطلاق بالتحقيق ويحمد لله حمد الله على السنة عباده فهو
الحامد المحمود الا انه خص من حيث تنزل الامر بمبدأ الفاعلية وهي
الاحمدية ومن حيث بلوغ الامر منتهى المفعولية وهي المحمدية فكان
اسمه في الارض محمدا وفي السماء احمد فهو صلعم خير من حمد وافضل
من حمد بل على التحقيق لم يحمد ولم يحمد الا هو وكيف لا ولواء الحمد
بيده وهو صاحب المقام المحمود الذي يحمده فيه الاولون والاخرون

ولهذا الاسم الكريم اشارات لطيفة من جهة حروفه المادية ومن
جهة هيئته الصورية اما الاول فلما اشتمل عليه باعتبار حروفه
من ميم الملكوت الاعلى وحاء الحياة والحفظ الذي به وفيه
كتب العلم الاسنى وميم الملكوت الباطن في ميم الملك الظاهر
ودال الدوام والاتصال الماحية لوهم الانقطاع والانفصال
واما الثاني فان صورة هذا الاسم على صورة الانسان فالميم
الاولى راسه والحاء جناحاه والميم الثانية بطنه والدال رجلاه
والانسان صغير وكبير كما هو في مصطلح القوم فافهم والعبد
اسم مضايف لاسم الرب والسيد والمالك وذلك ان العبد
ماخوذ من قولهم الارض معبدة اي مذللة سهلة فاذا العبد
بمعنى الذليل وكل ذليل لا يعقل والموجد الاعز المذل له و
المذل له هو الرب والسيد والمالك ولا شك ان ما سوى
واجب الوجود محتاج وكل محتاج ذليل وكل ذليل عبد فكل
ما سوى الحق عبد ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا فاذا اسم العبد اسم الشيء من حيث احتياجه والاحتياج
ذاتي للممكن فاسم العبد اسم للشيء الممكن باعتبار ذاته لان
ماهية الانسان مثلا مع قطع النظر عن الوجود لا تاثير فيها اذ
لا وجود لها وبالنظر اليه لا تاثير فيه لانه غير موجود في الخارج

وانما هو امر اعتباري بل التاثير فيها باعتبار الوجود بمعنى ان
المؤثر يجعلها متصفة بالوجود الخارجي اذ الصباغ مثلا
اذا صبغ ثوبا فليس تاثيره في الثوب بمعنى جعله ثوبا
ولا في الصبغ بمعنى جعله صبغا لان كلا منهما موجود بل تاثيره
في الثوب بمعنى جعله متصفا بالصبغ في الخارج فليست
الماهيات في نفسها مجعولة ولا وجوداتها في نفسها بل الماهيات
في كونها مجعولة وبما تقرر علم انما قرره الزركشي المصنف
ليس مرادا انتهى فاذا الاسم الحقيقي لكل ما سوى الله تعالى
هو اسم العبد والعبد يحتاج في ذاته ضرورة انها مجعولة
وما قيل من ان الحقايق غير مجعولة فباطل الا على وجه خاص
ليس هذا محله كافتقاره في محله وفي وجوده ضرورة انه
مخلوق وفي اوصافه واحواله كذلك ضرورة انها حادثة
مخلوقة ومن المعلوم قطعا ان احد المتضايفين لا يعقل
ولا يوجد الا مع مضايفه فاذا العبد من حيث انه عبد
بالتحقيق ليس له حقيقة اخرى ولا يعقل ولا يوجد الا مع
مضايفه ومضايفه الرب فاذا اللزوم من معقول العبد
معقول الرب ومن وجوده وجوده من عرف نفسه عرف
ربه فاذا شهود العبودية مستلزم لشهود الربوبية ولقد

سئل سهل رضه عن المشاهدة ما هي فقال العبودية ثم الانسان على
قسمين غافل عن عبوديته ومستحضر لها فمن غفل كان عند نفسه غير
عبد ومن كان عند نفسه غير عبد كان جاهلا بنفسه ومن كان
جاهلا بنفسه كان بربه اجهل فاذا من نسي نفسه نسي ربه ومن
نسي الله انساه الله نفسه نسوا الله فانساهم انفسهم فاليوم ننساهم
كما نسيتم لقاء يومكم هذا والمستحضر على قسمين من لم يغفل بالكلية
وهم الانبياء عم ومنهم من قد يغفل ثم هم على ثلاثة اقسام لانه
اما ان يكون عدم الغفلة اكثر او بالعكس او يتساويان فالاول
سابق والثاني ظالم لنفسه والثالث مقتصد ثم من لا يغفل بالكلية
هو العبد علما وحالا ووجدا وتحققا ووجودا وبالجملة فعدم الغفلة
عن العبودية عدم الغفلة عن الربوبية وعدم الغفلة عن الربوبية
كمال الانسان وعدم الغفلة عن العبودية هي العلم بها والعبودية
ذاتية للانسان للعبد وحضور ذات العبد لديه ضروري
اذ حضور ذات العبد وجوده ووجود ذات العبد وجود عينه
ووجود عينه ضروري فاذا العلم بعبوديته عين العلم به وبالجملة
فالعبودية عين الكمال الانساني واكمل الكمال على الاطلاق لمحمد
صلعم فعبوديته اكمل كل كمال وكيف لا وهو الذي قال له الحق اقبل
فاقبل وقال له ادبر فادبر فكان من اقباله الاخذ من ربه ومن

[illegible] عدم الغفلة عن العبودية [illegible]
[illegible] كمال [illegible]
[illegible] عدم الغفلة عن [illegible]
العبودية [illegible]

ومن ادباره الاعطاء والخلقة واعلم ان العبد له شئون ثلاثة فعل وصفة
وذات فقيامه في الفعل بحق امر مالكه عبادة وقيامه في صفته
بحق امر سيده عبودية وقيامه في ذاته بحق امر ربه عبيدة قال
تع الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالعبودية
لرب العالمين والعبودية للرحمن الرحيم والعبادة لملك يوم الدين
وبالجملة لما كانت العبودية مشتملة على هذه الحالات اثنا الله
على نبيه عم باسم العبد فقال الله تع سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا وانه لما قام عبد الله يدعوه فاضافه الى اسم ذاته فلذلك كان
احب الاسماء اليه صلعم ولذلك ايضا لما خير عم بين ان يكون
نبيا عبدا او نبيا ملكا اختار ان يكون نبيا عبدا لان النبي
والعبد تصح اضافته اذ يق نبي الله وعبد الله بخلاف الملك
اذ لا يحسن ان يق ملك الله لما يوهم من عكس النسبة وبهذا
تضح لك ان لا ملك ولا مالك الا الله تع ويكون اطلاق الملك و
المالك اذا اثبتهما لغيره مجازا ولا يكون ذلك حقيقة اذ اثبات ذلك
حقيقة يقطعان العبد عن الاضافة الى الرب فلا ينبغي للعبد العارف
ان يرى لنفسه ملكا ولا ملكا اذ ذاك الملكية لله تع ولهذا استطهر الله
اهل بيت رسوله من ذلك فلم يكن يراه حقيقة ملك ابدا انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا الى ها هنا فض
مما

الہ دیثہ

العبودية فافهم وعند هذا تطلع على سر قوله جل وعلا العظمة ازاري
والكبرياء ردائي فمن نازعني واحدا منهما قصمته فان العظمة للملك
والكبرياء للمالك فافهم وقوله رضي ورسوله تقدم الكلام عليه
وسياتي مستوفى في محله قوله وان محمدا عبده ورسوله عطف
على قوله لا اله الا الله اى ويؤمن ان محمدا وقوله جانا بالهدى
ودين الحق اى جانا بالهداية ودين الحق والدين لغة الجزاء
وفي الشرع اسم لما به الجزاء وهو مجموع الاسلام والايمان و
الاحسان كما قال عم في حديث جبريل جاء ليعلمكم دينكم فجعل
الدين مجموع ذلك الشئ وقد يطلق الدين على الاسلام والحق
يق صفة للقول بمعنى الصدق ويق بمعنى الثابت في نفس الامر
وقد يق الحق مطابقة الواقع للخبر والصدق مطابقة الخبر للواقع
ووصف الدين الحق باعتبار اشتماله على الاقوال الصادقة
والحقايق الثابتة وقوله وان كل ما اخبر به وعنه حق الاخبار
الفا والخبر نحو العبر ويعني بما اخبر به ما تكلم به عم غير قران وقوله
وعنه يعني ما اخبر به عن الله ويعني به ما تكلم به عم قرانا والقران
هنا الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والصدق مطابقة
الخبر للواقع والكذب عدمه والمعنى بان جميع ما جاء عم قرانا
او سنة قولا وفعلا او تركا علما او عملا او حالا صدق والادلة

على ذلك تاتى حيث يتكلم المصـ عليه بعد هذا وان الايمان هو حديث
النفس التابع للمعرفة بذلك على الاصح خلافا لمن قال هو
المعرفة فقط اقول تقدم الكلام على الايمان لغة وما وقع لاهل
السنة فيه من العبارات شرعا والان تعرض المصـ للصحيح عنده
في حقيقته فلا بد من بسط المسئلة قال سعد الدين في مقاصد
حاصل الاقوال اهل الملة ما يجعل الفعل في القلب فقط او اللسان
فقط او لهما وحدهما او مع ساير الجوارح فعلى الاول هو اسم
التصديق عند الاكثرين بشرط الاقرار اعنى تصديق النبى صلعم فيما
علم مجيئه به بالضرورة والمعرفة عند الشيعة وجهم والصالحى واليه
يميل الشيخ الاشعرى وعلى الثانى فهو الاقرار بشرط المعرفة عند
الرقاشى وبشرط التصديق عند القطانى وبلا شرط عند الكرامية
وعلى الثالث فهو المجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين
الا انه كثيرا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة او العلم
او الاعتقاد وعلى الرابع فالاقرار باللسان والتصديق بالجنان
والعمل بالاركان اما بان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر وعليه الخوارج او غير داخل وعليه المعتزلة مختلفين في ان
الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات
واما على ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف وهو المحكى عن

والشافعى ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل
المنجى بلا خلاف والا فانتفاء الشيء عند انتفاء جزئه ضرورى انتهى
والحاصل من تلخيصه ان الايمان عند اهل السنة والجماعة امر قلبى مشروط
بالاقرار اللسانى او هما معا القلبى واللسانى او مشترك يطلق على ما هو
شرط في مطلق السعادة وعلى ما هو شرط في كمالها ثم ان ذلك الامر القلبى
هل يرجع الى العلم او يرجع الى كلام نفسى غير العلم فمنهم من رده الى
المعرفة وهو احد قولى الشيخ ومنهم من رده الى كلام النفسى المفسر بحديث
النفس او ربط القلب او نسبة الشيء الى الشيء نسبة مطابقة
للواقع وهو المسمى بالتصديق وهو ظاهر قول امام الحرمين والمصـ
او غيره وهو التسليم والاذعان وهو قول لجماعة من المحققين وحجة
الاسلام والحق انه امر قلبى وليس هو المعرفة ولا يوجد بدونها
اما انه قلبى فلقوله تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن
بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الصحيح
اللهم ثبت قلبى على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل
من ايمان واما انه ليس هو المعرفة فلانها قد توجد بدونه كما في المعاند
قال تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقد نقل عن ابى جهل انه قال نعلم ان محمدا نبى ولكن لا نؤمن به

امر صـ

ابدا وايضا فان مقابل الايمان الكفر ومقابل العلم الجهل والمعرفة النكرة
واما انه لا يوجد بدونها فلان الايمان بالشي فرع العلم به قطعا وايضا
فان الايمان اما عن دليل او عن تقليد والحاصل عن الدليل علم وعن
التقليد اعتقاد وهو علم بالتفسير الاعم فلا يمكن وجود الايمان بدون
العلم وهو المطلوب فاذا لا بد في حصول الايمان من امر زايد ولا اشكال
في انه ليس من قبيل القدرة والارادة ولا غير ذلك مما ليس من كمال
النفس او كيفية لها الذي هو اما التصديق او ما يلازمه وهنا كل يقف
الفكر ويتحرك الحدس ويشرق نور الوجدان فمنهم من فكر وقال الايمان
مكلف به وكل مكلف به اختياري وكل اختياري فعل النفس المفسر
بايقاع نسبة الصدق ومنهم من حدس وقال لا شك ان الايمان
مرجعه الى الامر فلا بد في معناه من معناه والتسليم والاذعان
او ما يلازم ذلك وقول من قال ان كل اختياري فهو فعل النفس ثم
بدليل ساير الكيفيات المطلوبة كالظن والعلم ومنهم من رجع الى ذوقه
وما يجده عند وجدان امر ربه فقال الايمان سكينة القلب لوجود
امر الرب الباعث لاستعمال النفس في الاعمال الصالحة والاخلاق
الراضية قال تع هو الذي انزل السكينة في قلوب المومنين ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم وهذا هو الايمان عند الصوفية كما تقدمت الاشارة
اليه ثم ان الايمان لا بد فيه من النطق باللسان لما ثبت في الصحيح

قال

قال رسول الله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد
رسول الله الحديث ثم اختلفوا اهل هو شطر من الايمان او شرط حتى انه
لو لم ينطق اختيارا فهو كافر في نفس الامر او شرط انية بمعنى انه لا تجرى
عليه الاحكام الشرعية الاسلامية حتى ينطق بالشهادتين واما لو
مات ولم ينطق وامن بقلبه فهو مومن في نفس الامر وبالاول قال
جماعة من المحققين وقد قال بعض العارفين مشيرا الى توجيه هذا
القول بان الحق جل وعلا مسمى باسمائه الحسنى ولا بد في الايمان
من شيئين شي يتعلق بالمسمى وهو الامر القلبي وشي يتعلق بالاسم وهو
اللسان وبالثاني قال الاكثرون واكثر المحدثين على انه جزء بل وعلى
ان الاعمال جزء من الكامل لا مطلقه كما تقدم فقول الشيخ زق وان
الايمان الى اخره اي ويومن بان الايمان هو حديث النفس اي ايقاع
نسبة الصدق التابع للمعرفة بذلك اي بما تقدم من مدلول كلمتي التوحيد
وقوله على الاصح خلافا لمن قال هو المعرفة فقط اشارة لما نسب للشيخ
وغيره وان الاصح عنده ما صرح به وقد اتضحت تلك المسالة والصواب
فيها ما قدمناه والحاصل ان الايمان شرعا يقع بالاشتراك فتارة يطلق
والمراد به العمل القلبي مع اللسان وتارة على ساير الطاعات بدنية
او قلبية وهذا هو المعلوم من كلام السلف والاطلاقات السمعية
قال ولا يكفي التقليد في ذلك على الاصح اقول التقليد مصدر
قلدته هذا الامر اذا رددته اليه يقوم به وفي الاصطلاح العمل بقول

الغير من غير حجة فالاخذ بقول الرسول والعامي بقول المجتهد
والقاضي بقول الشهود ونحو ذلك ليس بتقليد على التحقيق وان
اطلق عليه ذلك عرفا كما اشير اليه في الاصول ثم لا شك ان الاحكام
الشرعية اعتقادية وغير اعتقادية اما غير الاعتقادية فاتفق اهل
السنة والجماعة على جواز التقليد فيها من غير المجتهد ولهم في
المجتهد تفصيل محله اصول الفقه واما الاعتقادية فاختلفوا فيها
فالذي عليه الائمة الاربعة وساير الفقهاء والمحدثين واهل التصوف
وبعض النظار كابي منصور الماتريدي وكل من وراء النهر على صحته والا
كتفاء به شرعا واليه مال كثير من حذاق المتاخرين كالشيخ سعد
الدين وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة اصحابه واكثر من
المتكلمين الى انه لا يجزي وهو لا يصح عند المص قال الشيخ سعد الدين
ثم المانعون على القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم
من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل
مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرفت رسالته بالمعجزة مشاهدة
او تواترا فيقبل قول النبي بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته
ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول الدينية
على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة
الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن ابي الحسن الاشعري

حتى حكي عنه انه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر
البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس
بكافر لوجود التصديق لكنه هو عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو
الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد
الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا
يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق انتهى كلامه ثم محل النزاع كما
نص عليه ابو منصور الماتريدي وسعد الدين ليس في الذين
نشؤا في بلاد الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر
عندهم النبي عم وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من
اهل النظر والاستدلال بل في من نشأ في شواهق الجبال مثلا
ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما افترض
عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر ولا
تدبر فظهر بما ذكر انه لا خلاف بين اهل السنة ان الايمان عن علم
يقيني عن موجب اتم واكمل وانما الخلاف هل يجزي غيره او لا
يجزي واذا كان لا يجزي فهل يكون صاحبه ليس بمؤمن او ليس
بطايع على انه لو كان بعضهم لا خلاف في اجراء الاحكام الاسلامية

عليه وهو مناظر بوجه اخرى قال سعد الدين حكي عن ابن عباس وجماعة
انهم يقولون من العقلاء من يكلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من
يكلف التقليد وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان العاجزين عن
النظر عن الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون
المبطل ثم ذكر بعض المتاخرين ان العاجزين عن النظر انما كلفوا ان
يسمعوا اوايل الدلايل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا اكتفاهم ولا
يكلفون تخليص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها ولا فهمها فليسوا
بمكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير
من الغلام والعبيد والنسوان وهذا القول ينظر الى تكليف ما لا
يطاق ومع ذلك فامكان الفهم في الجملة كاف في التكليف ومن هنا
استبعد هذا القول اذ ليس بجار على قواعد اهل السنة هذا تفصيل
الاقوال اما الاستدلال عليها فالقايلون بالصحة قالوا ان كان الا
يمان هو التصديق فالمقلد مؤمن والمقدم حق قطعا فالتالي
مثله اما الملازمة فلحصول التصديق منه وهو اذعانه واعترافه
فان قيل لا نم حصول الايمان منه لان العلم ماخوذ في الايمان واما شرط
فيه وايا ما كان فليس هو حاصل للمقلد اذ المقلد ليس بعالم اذ العلم
هو الاعتقاد الجازم عن مستند من ضرورة او استدلال وكلاهما ليس
بحاصل فتبين المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم

المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر
معه النقيض بالبال في حكم اليقين وبالجملة فالمعتبر في الايمان
شطرا او شرطا الاول الجازم المطابق سواء كان عن موجب
ام لا فاذا المقلد مؤمن على ذلك التقدير وكل مؤمن مثاب
على ايمانه لان الايمان عمل صالح وكل عمل صالح مثاب عليه مجزي
فايمان المقلد مجزي وايضا قد ثبت من سيرته صلعم وسيرة
الصحابة والخلفاء من بعده الاكتفاء به في الداخلين في الاسلام
حتى كان يحكم بدخول الجنة بمجرد الايمان لمن امن في الوقت الحالي
ثم مات من غير ان ينظر ولا يسعه الوقت لذلك بل لم يحصل منه
الا الاذعان والانقياد له عم واعتقاد صحة ما جاء به بمجرد قوله
عم ففي الصحيح عن معاذ رض قال قال رسول الله صلعم ما من احد
يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه
الا حرمه الله على النار وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة رض قال
قال رسول الله صلعم يضحك الله عز وجل الى رجلين يقتل احدهما
الاخر كلاهما يدخل الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيستشهد ثم
يتوب الله على القاتل فيقاتل في سبيل الله فيستشهد وجاء رجل
الى رسول الله صلعم في بعض غزواته فقال يا رسول الله اسلم او

اتاتل فقال له اسلم ثم قاتل فاستشهد وحديث الصبي اليهودي
الذي كان يخدم رسول الله صلعم فدخل عليه رسول الله صلعم وهو في
النزع فقال له رسول الله اسلم فنظر الى ابيه فقال له اطع ابا القاسم
فاسلم فمات الحديث بكماله الى غير ذلك كما هو مسطور في السير
واما القايلون بعدم الاجزاء فقالوا المطلوب هو المعرفة
ولا شيء من التقليد بمعرفة فالتقليد ليس بمطلوب وكما ليس بمطلوب
ليس بمجزي فالتقليد ليس بمجزي واعترض بمنع ان المطلوب المعرفة
بل الايمان ولو سلم فهي مطلوبة كمالا لا صحة ولو سلم فليس ذلك
على العموم بل على الخصوص من اهل النظر والاستدلال وقالوا
ثانيا ان الذي يعتمد في التقليد اما ان يفرض باطلا فتقليده
باطل واما ان يفرض حقا فحقيته اما ان تعلم بالتقليد فيدور
او بالدليل فيتناقض ورد بان الكلام فيما علمت حقيته كالا
حكام التي علم بالضرورة كونها من الدين هل من اعتقدها
تقليدا مومن تجري عليه احكام الدنيا والاخرة وان كان
عاصيا بترك الاستدلال ان كان من اهله ام لا قالوا ثالثا
ذم التقليد كتابا وسنة واثارا وكل مذموم غير مجزي
بل الواجب تركه واجيب بان المذموم انما هو تقليد المبطل
لا تقليد المحق ولو سلم فهو لمن اقتصر عليه مع القدرة على

العلم

العلم والاهلية بعقل شرعا ذم من قدم على الشهادة ثم بين اسماعه ذالكرامه ثم
او تواتره لكن عنده واعلم ان الجميع اتفقوا على وجوب العلم في الجملة واما الخلاف
فيما يخرج من الكفر والتحقيق ان هنا حالتين حالة بلوغ الدعوة بشرط
سمعها وحالة ما بعدها اما الاولى فالواجب فيها تحصيل الايمان عن عقد
جازم سواء كان عن نظر ام لا فان حصل فهو سعيد شرعا كما تقدم من الادلة
وان لم يحصله فهو كافر اتفاقا واما الحالة الثانية فالواجب تحصيل
الايمان عن عقد جازم سواء كان عن نظر ام لا فان حصل فهو سعيد شرعا
كما تقدم من الادلة وان لم يحصله فهو كافر اتفاقا واما الحالة الثالثة
فالواجب تحصيل الايمان عن موجب قال تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض فاعلم انه لا اله الا الله فاعتبروا يا اولي الابصار ثم الموجب
للعلم عند اهل السنة والجماعة بالاستقراء اربعة ثلاثة للعموم وواحد
للخصوص اما الثلاثة فالاول منها الضروري من حسي او عقلي والثاني
النظر الفكري والثالث الدليل السمعي والرابع الالهام وهو القاء
علم في القلب على جهة الفيض ثم اعلم ان الضروري لا خلاف في الا
عتماد عليه عند جميع العقلاء وكذلك السمعي فيما لا يتوقف دلالة
السمع عليه والالهام بخصوص فلم يبق الا النظر العقلي وهو معتمد
الاشاعرة وجميع المتكلمين اذ العقايد الدينية التي يتوقف دلالة
السمع عليها لا تثبت الا بالنظر الفكري اذ ليس هو من الضروري

بالآفاق واثباتها بالسمع دون الالهام خاص بالخصوص فيتعين
النظر الفكري والمحدث يقول قولكم يتعين النظر العقلي ما
تعنون بالنظر العقلي البحث عن الجوهر والعرض والصفات
ومتعلقاتها ووجوبها وكثرتها او غير ذلك فان عنيت
الاول فقط ومنه حذر السلف الصالح حتى قال الشافعي
رح اذا سمعت من يقول الاسم هو المسمى او غيره فاشهد
انه من اهل الكلام ولا دين له وان عنيت غير ذلك من
طرق الاعتبار بدلالة الآفاق والانفس والادلة السمعية
على وجود الحق جل وعلا واتصافه بصفات الكمال فذلك
امر جلي يحصل بادنى نظر بل يكاد ان يكون امرا ضروريا
لسائر الذوات واليه الاشارة بالفطرة الاسلامية كما
قال عم حسبما في الصحيح من حديث ابي هريرة رض قال
تع أفي الله شك الى غير ذلك واما تفصيل تلك الصفات
وتعيينها وتفصيل تلك الاسماء وتعدادها فلا يعلم الا من
جهة السمع اذ لا مجال في ذلك للعقل اذ العقل قاصر عن
ادراك ذلك ولذلك قد ضل كثير لخوضهم في ذلك وحيث
كفرتم من كفرتم من سائر الفرق لما هو لمخالفة المسموع اجماعا
ممن علم النبي وشاهد المعجزة او تواتر عنده حتى حصل عنده

العـ

العلم به فان يحصل له العلم بكل ما ثبت عنده منه ونقل له عنه من غير
نظر عقلي ولا قياس منطقي والاشعري يقول لا كلام مع من حصل
هذا القدر اذ قد حصل ما وجب عليه وانما الكلام فيمن لم يحصل له او
شك في هذا الاصل كالمخالفين للملة فبالضرورة لا نتكلم معهم الا
بالعقل على الطريقة المعلومة والشروط المرسومة والمخالف لما
تمادى بعد الارشاد يقتل او يهجر والمحدث يقول اذا لم يتعلم
الطريق العقلي لتحصيل المطلوب وانما هو لرد المخالف ونحن نقول
جاء عنه عم انه رد المرتد والمرتاب بواسطة الشبهة الى
التصميم والعقد والتمسك بالسمع ولم يرده الى النظر العقلي اذ لو
كان هو المتعين لذلك لرده اليه لا محالة ففي الصحيح لمسلم عن
ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم يأتي الشيطان احدكم فيقول
من خلق كذا حتى يقول من خلق ربك فاذا بلغه فليستعذ بالله
ولينته ومن طريق اخرى لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا
خلق الله من خلق الله فمن وجد ذلك فليقل امنت بالله ورسوله
فانظر لما اذا رده ولم يرده الى ابطال الشبهة وجاء من طريق الزهري
والنسائي عن ابي هريرة عن رسول الله صلعم فاذا قالوا ذلك فقولوا
قل هو الله احد الى اخر السورة ثم ليتفل عن يساره ثلاثا وليستعذ
بالله من الشيطان الرجيم فهذا تعليمه عم وهو والله النافع وقد اعترف

بعضهم

بذلك اهل النظر فقال اللهم ايمانا كايمان العجايز والاشعري يقول
لهم قد لا يمكن مع المخالف شيء من ذلك كما اذا كان ذا شوكة او
له مشاركة في العلوم الفلسفية ولو عولج بالنظر العقلي لاذعن
فعند هذا التحقيق يرتفع النزاع ويكون تعلم علم الكلام من
فروض الكفاية وتحصيل المعتقدات عن علم ولو بدليل سمعي
اجمالي او تفصيلي من فروض الاعيان وتحصيلها في الزمن
الثاني من زمن الخطاب بعقد عقد جازم ولو عن غير دليل
من فروض الاعيان فبهذا تتفق اقاويل العلماء فاعرف
ذلك واما الصوفي في البداية ففقيه او اشعري وفي النهاية
صاحب الهام ولطايف افهام وقد مضى تقرير مذهبه فاعلمه
والله الهادي الى الصواب واليه المآب قال فلابد من
حديث النفس التابع للمعرفة عن مستند جلي اقول بالفاء
اشعارا بان ما بعدها نتيجة عما قبلها والمعنى لابد في الا
يمان الذي هو حديث النفس التابع للعلم كما تقدم من حقيقة
الايمان عن مستند اي سند يعني به الدليل وقوله جلي اذا
قل ما يخرجه من التقليد ذلك اذ لا يشترط التفصيل ومتابعة
المبادي بالنظر العقلي كما هو طريق المتكلمين وبالجملة فقد تلخص
مما تقدم انه مع السعة لابد في الايمان من ان يكون عن علم وقد

علمت

علمت اسباب العلم والطريق والمراد به ما يشمل التصديق الجازم المطابق من
موجب والتصور هو المعنى بقولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
او بصفة تتجلى بها المذكور لمن قامت به ويطلق على التصديق و
يفسر بالحكم الجازم المطابق لموجب وقد يطلق والمراد به الادراك صورة الشي
ويفسر بحصول في الذهن وهو على قسمين تصديق ان كان حكما
بوقوع النسبة او لا وقوعها وتصور ان كان بخلافها والمعرفة تارة
ترادف العلم وتارة تختص بغير ادراك النسبة منه ثم العلم على قسمين
ضروري ونظري فالضروري ما لا يتوقف على نظر وفكر والنظري بخلافه
والنظر قيل هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وقيل
يق ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول وقيل يق حركة النفس
من المطالب الى مباديه ثم منها اليه والموصل الى المطلوب التصديقي بطريق
النظر يسمى دليلا وحجة وقياسا ثم هو برهان ان افاد العلم و
خطابية وامارة ان افاد الظن والموصل الى المطلوب التصوري
بطريق النظر معرفا وقولا شارحا وقد استوفي ذلك في صناعة
الميزان وبالجملة فالمستند هو الدليل والدليل هو الذي يوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد يخص بما يفيد العلم وقد يق
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر

ثم الدليل قد يكون عقليا وقد يكون سمعيا والدليل السمعي يفيد
العلم ان كان نصا متواترا والنص هنا ما دل على معنى قطعا
ولا يكون كذلك الا اذا سلم من الاحتمال والنسخ والمجاز
والاشتراك والاضمار والتخصيص والمعارض العقلي هذا
عند المتكلم واما المحدث فلا يشترط الا وضوح الدلالة و
عدالة النقلة وضبطهم وسلامتهم من معارض قطعي ولو
افاد السمع قطعية وهو مفيد للعلم عند الاكثر ولو كان
احادا اما ان استفاض وتعاضد البعض بالبعض او
قامت القراين المفيدة لرفع الاحتمال فهو مفيد للعلم
عند الجميع وعند كثير من المتكلمين وقوله بثبوت الصانع
ووجوده ووجوب وجوده الباء متعلقة بحديث
النفس والثبوت ضد الزوال والسقوط وفي الاصطلاح
قد يترادف مع الوجود والشيء والتحقق والكون
وتصور حقيقته ما وضع له بديهي عند اكثر العلماء
وقد يق على جهة البيان وهو ما يكون به الذات ثابتة
موجودة ومتحققة وشيئا ومكونة فان كان ذلك
الثبوت في الخارج عن الذهن فهو الوجود الخارجي

وان كان في الذهن فهو الوجود الذهني وان كان لا يفيد احدهما
بل بما هو الشيء ثابت في حد نفسه اعني مع قطع النظر عن الذهني
والخارجي فهو الوجود بحسب نفس الامر وهو المسمى بحقيقة الحقايق
وقد يق الخارج ونفس الامر يترادف ثم هذا هو مفهوم الثبوت
عند من نفي الحال واما من اثبتها فالثبوت عنده اعم من
الوجود ضرورة ان الحال ثابتة وليست بموجودة وقد تقدم
ذلك وتقدم ايض تقسيم الوجود الى الواجب والممكن وانواعه
والصانع يق لمن اتصف بالصنعة والصنع يق لايجاد الشيء
الذي به كمال ماهيته في مادته القابل لذلك ثم اشتهر اسم الصانع
في لسان المتكلمين بازاء ذات الواجب جل وعلا من حيث
ايجاده للمخلوقات ايجادا اختياريا مصحوبا بالحكمة المصححة للصنعة
وهذا الاسم لم يرد به تواترا وانما يثبت باجماع اهل السنة والاجماع
احد مسالك التوقيف ثم اعلم ان الاحكام العقلية ثلاثة
وجوب واستحالة وجواز وهو المسمى بالامكان الخاص ووجه
الحصر ان الشيء لا يخ اما ان يقتضي من نفسه الوجود او لا فان

كان الاول فذلك الاقتضاء هو الوجوب وان كان الثاني فلا
يخلوا اما ان تقتضي من ذاته العدم اولا فان كان تقتضي من
ذاته العدم فذلك الاقتضاء هو الاستحالة وان لم تقتض
فهو الجواز والامكان وقد انقسمت المطالب الاعتقادية بالنظر
الى هذه القاعدة الى ثلاثة اقسام الاول ما يجب لله الثاني
ما يستحيل عليه والثالث ما يجوز في افعاله فمما يجب له جل
وعلا الثبوت ووجوب الوجود وهو هذا المعتقد الذي
اشار اليه المص وهذا المطلب قد اختلف فيه العلماء من
اهل السنة فمنهم من يرى ان العلم بوجود الصانع وثبوته
من قبيل الضروري فلا يحتاج الى نظر وفكر وهو اختيار
الشيخ ابن البناء في مراسيمه وجماعة من الصوفية واشار
اليه سعد الدين في مقاصده وربما نبه على ذلك قوله جل
وعلا افي الله شك وهولاء يرون ان كل ما يذكر من الادلة
على هذا المطلب انما هو تنبيه للذوات الغافلة والمتغافلة
الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط ولقد
قيل ما انكر احد وجود الصانع ولكن انما وقع الغلط في
تعيينه قال سعد الدين ومن نفاه من الملاحدة لم ينفه يعني

انه

انه ليس صانعا بل يعني انه لا يوصف بشيء حتى ابوا ان يصفوه بانه
موجود وهذا غلو والحاد واكثر العقلاء على ان هذا المطلب نظري
وترتيب النظر ان يق ثبت فيما تقدم في المقدمة حدوث العالم
فيق اذا العالم حادث وكل حادث له محدث والا لحدوثه
اما من غير محدث او من ذاته اما حال عدمه او حال وجوده
والجميع بط بالضرورة فالعالم له محدث ثم المحدث للعالم اما
واجب الوجود او ممكن لا جايز ان يكون ممكنا والا كان محدثا
فيلزم التسلسل والدور وهو مح لما مر فتعين ان يكون واجب الوجود
فاذا المحدث للعالم موجود واجب الوجود والصانع للعالم
هو المحدث للعالم فالصانع للعالم موجود واجب الوجود وهو
المطلوب وتحقيق لا شك في وجود موجود الموجود فاما ان يكون ذلك
واجب الوجود ام لا واياما كان فواجب الوجود موجود فان
كان الاول فهو المط وان كان الثاني فلا بد من الانتهاء الى واجب
الوجود دفعا للتسلسل وهو المطلوب ثم يق صانع العالم واجب الوجود والا
لكان ممكنا او مستحيلا وقد فرضناه صانعا الممكن هف فاذا صانع
العالم موجود واجب الوجود وبالجملة فالعالم كله جواهره واعراضه
من جهة امكانه وحدوثه دليل على وجود الصانع جل وعلا والى ذلك

الاشارة بالايات القرانية كقوله تع ان في خلق السموات
والارض الاية وقوله بانه خلق السموات والارض الى غير ذلك
واعلم ان عطف لله الثبوت على الوجود يشعر بالمغايرة بينهما
وكانه مترتب على القول بالحال او من عطف المفسر فلا يكون
قايلا به وهذه الادلة المذكورة جارية على من يقول
بنفيها واما من يقول بثبوتها فانه يحتاج بعد الدليل
على ثبوت الصانع الى دليل على وجوده فقد يبقى على تقدير
ثبوت الصانع لو لم يكن موجودا لكان معدوما ومحال
صدور الفعل من المعدوم اذ من لا وجود له في نفسه لا يعطي
الوجود لغيره ومن اعطى الوجود لغيره فهو موجود سرمدي
وهو المطلوب واما المحدث فيقول الايمان بوجود الصانع لو لم
يجي الشرع بوجوبه لم يجب اذ لا وجوب الا من جهة الشرع
ولما جاء بوجوبه جاء بايضاح دليله وتفصيله والا فمطلق
دليله دون تفصيله تشعر به الفطرة السليمة عند اخبار صاحبه
رسول لما يشهد من وجود المرسل المستلزم لوجود موجده
الموصوف بخلاف صفات خلقه واما تفصيل ذلك فهو ما

اشتمل عليه الكتاب والسنة من ذكر الايات وخلق المكونات وهو
اكثر من ان يحصى فلا نطول به وهذا خلاصة ما نقله القرطبي على مسلم
فاعرفه واما الصوفي فيقول هذا المطلب لا ينبغي ان يتوقف دونه
ادراك مدرك لانه ادراك مدرك لانه لو توقف فتوقفه اثر كاين وكل
اثر كاين له مؤثر فالمؤثر لازم لا ينفك فلو قدر رفعه للزم حصوله
لان تقدير رفعه اثره فاذا لا يمكن رفعه فهو موجود واجب فاذا
العلم بوجود الصانع قضية رفعها هو وضعها وكل قضية رفعها
هو وضعها فوضعها لازم ضرورة فهو واجب فالعلم بوجود
الصانع قضية واجبة ضرورية وقد قال الشيخ المحقق ولي الله
سيدي ابو الحسن الحرالي رضه اعلم ان الخلق اجمعين لم
يعرب على وجدانهم وضرورات ادراكهم القصور عن قوام
امرهم وان مددهم فيها من وراء غيب ادراك حواسهم فتوفرت
دواعيهم الى طلب القايم بامرهم فلم يخل عن تقليد حق ذلك
احد من الخلق فهو من ضرورات الفطر وجبلات البشر قال تع اياتنا
سنريهم في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد الاية وقد بسطنا هذه المسئلة في
غير هذا بما يشفي من هذا والله المعين تتميم اختلف العقلاء

في ان وجود الشئ هل هو عين ذاته او زايد عليه والفرق بين
الواجب والممكن ثالثها ان كان واجبا فهو عين ذاته ورابعها
لاصحاب الاحوال انه صفة نفسية في الواجب ليس هو عينه
ولا غيره ومذهب الشيخ الاشعري انه عينه مطلقا والمسئلة
كلامية وقد حققت في محلها فاعلمها قال وثبوت قدمه اقول
اعلم ان الاشاعرة اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها
من صفات المعاني وهو قول ابي سعيد وقيل من الصفات
النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية
فلا تكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب
داخل في مفهومها اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود
وقد تقدم ذلك واذا تقرر هذا فالدليل على ثبوت هذا المطلب هو
انه تع قد ثبت ان صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود
فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال
وكل ما عدمه محال لم يكن عدمه قط وكل ما لا يكون عدمه قط فهو
قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة للذات
الواجب وثبوته مستلزم لثبوت اللازم والحجة فيه بقوله قال تع
لم يلد ولم يولد وقال تع هو الاول وقال رسول الله صلعم انت الاول
فليس قبلك شئ وانت الاخر فليس بعدك شئ وانت الظاهر فليس

فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ الحديث كما في سنن الترمذي
وابي داود فلو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله
شئ والصوفي يقول كل قضية بديهية فلوازمها البينة بديهية
وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتي كما يصوره العقل هو
واجب الوجود لزم جزم العقل بوجوبها فافهم ويمكنك ان تقول
في كل مطلب مثل هذا فاعلم قال وعدم تركيبه اقول التركيب
مصدر ركبت الشئ اذا الفت اجزاءه وضممت بعضها الى بعض
والتركيب يقال على وجوه مثل تركيب الجسم من الجواهر الفردة ويسمى
التركيب الوجودي وكتركيب النوع من الجنس والفصل ويسمى
التركيب العقلي وكتركيب السرير من قطع الخشب ويسمى تركيب
الوضعي وهذه اقسام التركيب منحصرة بالاستقراء وكلها منتفية و
الدليل عليه انه تع صانع العالم لو كان مركبا لكان مفتقرا الى جزئه و
ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرا لكان
ممكنا وقد فرض واجب الوجود هف وايضا انه تع لو كان صانع العالم
مركبا فصفات الالوهية كالعلم مثلا لا يخ اما ان يقوم بكل جزء فيلزم
تعدد الاله وهو مح او وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال
او بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالقراء الترجيح من

من غير مرجح او بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان
كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا الاجزاء
المتلاصقة فما تقدم لازم وعدم تجزيته اقول التجزي و
التبعيض بمعنى واحد وهو تحليل الشيء الى ما منه تركب و
هذا المعنى لازم لما قبله فدليلهما واحد لان كل مركب متجزى
وعكسه بحسب المادة وكل ما ليس بمركب ليس بمتجز وعكسه
كذلك ولذا قيل ما له اجزاء باعتبار تالفه منها يسمى مركبا
وباعتبار انحلاله اليها متجزيا ومتبعضا قال وعدم حلوله
في المتحيز اقول الحلول يق بمعنى القيام بالغير كحلول الاعراض في
محالها اي بالاجسام وكحلول اللون في الجسم ويق بمعنى الاستقرار
كحلول الجوهر او الجسم في الحيز وهو الفراغ المتوهم الذي يشغله
شيء ممتد وقد يق على الاتصاف كحلول الصفة بالموصوف
وقد يق الحلول على التقويم كحلول الصورة في المادة وبالجملة
فصانع العالم لا يحل في شيء باحد انواع الحلول لانه لو حل في شيء
لكان اما عرضا او جسما او جوهرا او صورة والجميع محال

ضرورة

ضرورة افتقار الحال لما حل فيه ولا شيء من المفتقر بواجب
الوجود وكل حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال
في شيء وهو المطلوب ومن هيهنا نعلم يقينا انه جل وعلا ليس بجسم
ولا بجوهر ولا عرض ولا صورة ولا مادة ضرورة افتقار
الجميع فهو جل وعلا ليس من قبيل المعاني ولا من قبيل
الجواهر واعلم ان الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتحيز القائم
بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لا في موضوع اي
الذي اذا وجد كان لا في موضوع وذلك يقتضي الزيادة قطعا
وكل من وجوده زايد فهو ممكن كما علم في محله وايضا فان ذلك
التقسيم للجوهر الذي هو احد اقسام الممكن ضرورة ان الممكن
جوهر وغير جوهر واما من فسر الجوهر بانه قايم بنفسه كالنصارى
فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم
يرد في ذلك توقيف وايضا فانه يوهم غير المراد والمبادرة المعنى
الاول وكذا الكلام في تفسير الجسم بانه الموجود والتزم اطلاقه على
الصانع واما المحدث فيفسد بقوله جل وعلا ليس كمثله شيء

قطع المناسبة بين الخالق والمخلوق ومن خالف في هذا فهو
بجهله مجنون والصوفي يقول كما تقدم وايضا فكل ما سوى
الحق جل وعلا بالنسبة اليه عدم وكل ما هو عدم فقضية علم
واذا كان كذلك فكيف تلحقه صفتهم او يتعلق به حكمهم قال

وعدم اتحاده بغيره اقول الاتحاد عبارة عن تصيير ذاتين
ذاتا واحدة ولا شك ان هذا امر محال في غير واجب
الوجود فضلا عن واجب الوجود وذلك لو اتحدت
ذاتان بهذا الاعتبار فاما ان يكونا موجودين او معدومين
او احدهما موجودا والاخر معدوما والتالي بط بجميع اقسامه
فالمقدم مثله اما الملازمة فضرورة الحصر واما بطلان التالي
فلانه ان كانا موجودين فاما بوجود واحد وهوية واحدة
او بوجودين وهويتين فان كان الثاني فلا اتحاد ضرورة
انفراد كل واحد منهما بتعينه وهويته وان كان الاول لزم
حصول الشيء الواحد بالتشخص في موجودين ان كان الوجود
زائدا او تعدد الواحد من حيث هو واحد ان كان الوجود

ليس

ليس بزائد وان كانا معدومين فلا اتحاد ضرورة فنائهما
ذلك التقدير وحصول ثالث لا هما وكذلك ان كان احدهما
موجودا لانه اعدام لاحدهما وابقاء للاخر وبقي خصوصا في واجب
الوجود جل وعلا لو اتحد الواجب فاما مع واجب غيره او مع غير
واجب والكل مح اما مع واجب فلما مر وايضا اتحاد الواجب
مع واجب اخر فرع تعدد الواجب وتعدد الواجب محال
لما تقرر من وجوب احدية الواجب واما غير واجب فمحال ايضا لما
مر وايضا لما يلزم على ذلك التقدير من اجتماع النقيضين ضرورة
ان اجتماع الملزومين مستلزم لاجتماع لوازمهما ولوازم الواجب
والممكن متناقضان واما المحدث فيقول بعدم كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح ابن مريم واما الصوفي فيقول مح ان يتحد بغيره
والاخر في العبد عن طوره وذهب تعينه الذاتي وارتفع اقتضاءه
النفساني بل كيف يكون الاتحاد بالغير والغير معدوم في حقه
لولا تجلي الحق عليه من حيث صفاته وبالجملة مح ان يتحد الواجب
مع العدم او الحادث مع من له وجوب القدم بل محال ان يتحد

النور بالظلمة وكيف لا والنور يذهب بالظلمة ووجود الواجب
نور ووجود الكون ظلمة قال تع كل شيء هالك الا وجهه ومحال
ان يتحد الحق بالباطل اذ الحق ثابت والباطل ذاهب قال الشاعر
الا كل شيء ما خلا الله باطل قال وعدم حلوله فيه اقول الضمير
في قوله فيه يعود الى الغير السابق وعدم حلوله في غيره وهذا
قد تقدم وانما كرر تنبيها على اختلاف النصارى في معرض
الرد عليهم اذ هم ترددوا في عيسى عم بين الاتحاد والحلول
فمنهم من اعتقد الاتحاد ومنهم من اعتقد الحلول والجميع محال
تتميم اعلم انه كما امتنع اتحاد ذاته او حلوله بغيره كذلك
يمتنع اتحاد صفاته او حلولها بغيره لما مر وانما يلزم على ذلك
التقدير من خلو ذات الواجب عن ما يجب له وتغيره على انتقال
الصفات والكل محال تنبيه اعلم ان المخالفين لهذا المعتقد
بالتحقيق هم النصارى لما ادعوه في عيسى عم وغلاة الشيعة
لما ادعوه في علي رضه كما هو مسطور في كتب المقالات وقد
خرج النسائي ان رسول الله صلعم قال لعلي رضه يا علي ان فيك
مثلا من عيسى ابن مريم الذي قال فيه بنو اسرائيل من اجله

ما قالوا

ما قالوا ثم انه قد تبع هؤلاء الغلاة طايفة تنسب الى المتصوفة تسترا
وهم الاباحية قالوا اذا خاض السالك لجة الوصال فربما حل او
اتحد به وحينيذ ترتفع الامر والنهي وهذا كله كفر صراح واشنع ان
من الناس من نسب القول بالاتحاد والحلول الى الصوفية بل الى
الكمل منهم كما وقع ذلك للشيخ ابي حامد في بعض كتبه اخذا من ظاهر
كلام الاشياخ كما وقع للجنيد لما سيل عن التوحيد فانشد رق الزجاج
ورقت الخمر ولون الماء لون انائه وقال ابي يزيد البسطامي
المشهور عنه والشبلي وابو منصور الحلاج وسهل وغيرهم وهذا
انما يتوهمه من ليس له اطلاع ولا استشراف على احوالهم والتحقيق
اصطلاحاتهم وذلك ان لسانهم لسان صدق عن وجد حقي فنطقهم
تابع لوجدهم ووجدهم تابع لحالهم وحالهم العلم والمعرفة ومعلومهم
الله تع من حيث ذاته وصفاته وافعاله اذ قلوبهم لم تسع علما الا
ذلك قال عم عن الله تع لن يسعني ارضي ولا سمائي ولكن وسعني
قلب المؤمن وهذا الحال العلمي يختلف بحسب تجلي الحق عليهم ولهم
اذ الحال ثمرة التجلي وتجليات الحق تختلف بحسب شئونه الذاتية
والصفات الفعلية فلهم عند كل تجلي حال وعند كل حال لسان

ومنهم من يتجلى عليه الحال الوارد فلا يكون له مسمع لغيره فيكون
ذلك الحال غالبا عليه ومنهم لا بل تجتمع فيه الاحوال فيقوم
بمقتضى كل منها فيعطي لكل ذي حق حقه فمن جمع بين عالم
الافعال والصفات فهو يقوم بمقتضى العبودية والقيام
بمقتضى العبودية يعطي شهود الربوبية فهو يقوم بمقتضى
العبودية فرقا وبمقتضى الربوبية جمعا ومن جمع له بين العلم
الذاتي والصفاتي والفعلي فهو يقوم بمقتضى العبودية
فرقا وبمقتضى الربوبية جمعا وبمقتضى الالوهية جمع الجمع
من حيث البداية اعني بداية الوصول واحدية الجمع من حيث
النهاية وهؤلاء هم الذين يكون الفرق في ظواهرهم موجودا
والجمع في بواطنهم مشهودا واما من افردت له حالة من
هذه فهو بحسبها ينطق ان كانت ذاتية وهي عين احدية
الجمع فلسانها الاخبار عن الله فقط اذ الاخبار عن غيره فرع
العلم بغيره ولا علم بغيره وصاحب هذا المقام صاحب مقام
احدية الجمع والتوحيد الذاتي وان كانت تلك الحال
اسمائية فهو جمع الجمع وهو شهود الحق بالخلق ولسانها

الاخبار

الاخبار عن اسماء الله وصفاته وتعلقاتها فقط اذ الاخبار ايضا
عن غيرها فرع العلم بغيرها وصاحب هذا المقام صاحب مقام
الواحدية والتوحيد الصفاتي وان كانت حالته فعلية وهي
الجمع وهي شهود الحق من حيث ايجاد الخلق وبدءه وتصويره
فلسانها الاخبار عن افعال الله واحكامه فقط اذ الاخبار عن غيره
فرع الشعور بغيره وغلبة هذه الاحوال عند انفرادها على
قلب العبد تسمى اصطلاما وسكرا والدخول في تلك الغلبة يسمى
فناء ومحوا فاذا سمعت وليا من اولياء الله يقول سبحاني
او انا الحق او انا هو او غير ذلك فلا تتوهم انه يشعر بانانيته
حتى تتوهم انه يثبت حلول قضية لنفسه بل الانانية التي اخبر
عنها انما هي انانية الحق جل وعلا واما انانية العبد فلا شعور
له بها لعدم صورتها في ذهنه وحسه فكيف يخبر عما لا شعور
له به بل ذلك النطق الخبري صنع وفعل الذي انطق كل شيء
مخبرا عن ذاته جل وعلا كما قال ثم منبها لنا على هذا السر الالهي
فلما جاءها نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة

د

من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين وهذه الاحوال
المفردة التى توجب الاصطلام انما هى حال من تعرض له الكمال
واما من تم له الكمال كالانبياء والرسل عليهم السلام وورثتهم
الذين تحققوا بالحقايق وسلكوا الطرايق واستتروا واعلى
الخلايق فامتزجت السنة احوالهم واسطعت الانوار من
افعالهم واقوالهم فهم الهداة الذين يهتدى بهم كل قاصد
ويسكن اليهم كل شارد ثم لكل منهم وارث يتبع قصده ويتبع
وجده وهم الايمة المرضيون والعلماء الخاشعون واولى الا
لباب الذاكرون فهذا حال القوم فكيف يتوهم فيهم او عنهم حلول
او اتحاد وهم قد تبروا من ذلك كله بالدليل والحال والمقال
وماذكره الشيخ ابو حامد رضه انما ذلك كان منه فيهم قبل ان
يتحقق بعلومهم اذ هو انما تحقق بعلوم التصوف فى اخر عمره
يشهد لذلك كتابه المنقذ من الضلالة وهذا هو الظن به
وان كان نقل قال ذلك عنهم فى بعض كتبه الصوفية فلعله يريد

بذلك

بذلك ما هو المتبادر من الكلمتين وكانه اراد ان يخص
عن اشارتهم بالعبارة عن ذلك والعبارة تزيل رونق
الاشارة ولهذا قيل العبارة جفا على انه لم يرد فى اصطلاح
القوم شى من ذلك الاطلاق الا ما ورد من اصطلاح المتاخرين
كالشيخ ابن الفارض ومن بعده من اطلاقهم لفظ الاتحاد وما
ذكره المتاخرون فى اصطلاحهم ونصه الاتحاد شهود
الموجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود فيتحد به الكل
من حيث كون كل شى موجودا به معدوما بنفسه لا من حيث ان
له وجودا خاصا اتحد به فانه محال اذ هى به موجودة لا بها وهذا
هو مراد الغزالى من حيث كلامه فى التصوف وكل من له نسبة
الى هذا الشان وهو المسمى عندهم بالفناء فى التوحيد كما صرح
به الشيخ ابو حامد الغزالى فى احيائه من كتاب الصبر وغيره و
لقد سعد سعد الدين حيث قال فى شرح مقاصده ان السالك
اذا انتهى فى سلوكه الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد
والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى ذاته وصفاته فى صفاته ويغيب
عن كل ما سواه ولا يرى فى الوجود الا الله وهذا الذى يسمونه
الفناء فى التوحيد واليه يشير الحديث الالهى ان العبد لا يزال
يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى
يسمع به وبصره الذى يبصر به وح ربما تصدر عنه عبارات تشعر
بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف

عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نعترف من باب التوحيد
بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه هو العيان
دون البرهان والله الموفق للصواب انتهى وانما اطنبت في
هذا المقام حرصا على تحصيل حسن الظن باولياء الله وتصحيح
الاعتقاد في اهل الله جعلنا الله منهم ومن علينا بما من به
منهم قال واستحالة كونه في جهة اقول الجهة منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فيه فهي من ذوات الاوضاع
المادية ومرجعها الى نفس الامكنة او حدودها واطرافها و
هي تنقسم بحسب المشهور الى ستة يمين وشمال وامام وخلف
وفوق وتحت وهي كلها اضافية وقد يصير فوق لشيء تحتا لآخر
وقد تنحصر في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحدبها
فما كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفل وما كان
الى محيطه ومحدبه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف ومن
ثم ادعي فيهما انهما جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا
كما تقرر في محله فاذا تقرر هذا فنقول صانع العالم لا يكون
في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انها
المكان او المستلزمة له ولو كان في مكان لكان متحيزا ولو كان
متحيزا لكان مفتقرا الى حيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود
وقد ثبت انه واجب الوجود هف وايضا فلو كان في جهة

فاما

فاما في كل الجهات وهو قبيح وشنيع واما في البعض فيلزم الاختصاص
المستلزم للافتقار الى المخصص المنافي للوجوب واعلم ان
هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق بشيء لا محدث ولا فقيه
ولا غيرهم ولم يجئ قط في الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ
الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية لفظا ومعنى وكيف لا
والحق يقول جل وعلا ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولو كان
في جهة بذلك الاعتبار لكان له امثال فضلا عن مثل واحد وما
نقله القاضي عياض رح من ان المحدثين والفقهاء على الجهة
ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل احد عن واحد منهم انه
تع في جهة كذا لكن لما ثبت سمعا قوله الرحمن على العرش استوى
وهو القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال
عم للسوداء اين الله فاشارت نحو السماء فقال اعتقها فانها مؤمنة
الى غير ذلك من الظواهر وكان اصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فاعتقدوا ان هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء
المخلوقين وصفة اخرى تسمى بفوق اي فوق عباده اي العرش وما
دونه الله اعلم بذلك الاستواء واعلم بتلك الفوقية بهذا صرح امام
احمد بن حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد واعلم
ان المنظور اليهم انما هم الائمة القدوة والعلماء الجلة ولا عبرة بالجهال

المقلدة الواقفة مع ظاهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه
والمتشابه وسنتكلم على الصفات السمعية التي اختلف اهل
السنة في اثباتها من السمع حين يتكلم المصنف على ذلك ونفصل
فيها بعض تفصيل يذهب انشا الله جهل الجاهل واما الصوفي
فيقول محال ان يكون البارئ في جهة اذ تلك الجهة اما ان
تكون غيره اولا فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما
قديمة او حادثة والجميع باطل قال عم كان الله ولا شيء معه قال
واستحالة قيام الحوادث به اقول المعنى في هذا المعتقد ان
صانع العالم يستحيل ان تحل الحوادث به والمراد هنا بالحوادث
ماله وجود حقيقي مسبوق بالعدم لا المتجدد من الصفات
الاضافية التي لا وجود لها ككونه جل وعلا قبل العالم ومعه وبعده
او السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع
تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس محل النزاع
وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدد فهو جل وعلا لا يتصف
بحادث ويجوز اتصافه بالمتجدد اذ الصفات المتجددة
محض اعتبار واضافة فلم يلزم من ذلك تغير وبهذا التحقيق
يعلم محل النزاع وهو الذي حررناه وقد اجمع اهل السنة

والجماعة

والجماعة على انه جل وعلا لا يكون محلا للحوادث بذلك التفسير المذكور
وبيانه انه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه
والنقصان عليه باطل اجماعا بيان اللزوم ان ذلك الحادث
ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصانا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون
كمالا وايضا لو اتصف بالحادث لكان قابلا له ولو كان قابلا له
لما خلا عنه او عن ضده والا لزم الترجيح من غير مرجح وضد الحادث
حادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث لما مر وايضا لو اتصف
بالحادث لكان محلا للانفعال وكل منفعل مفتقر الى ما انفعل
عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هف
واما المحدث فيقول ليس كمثله شيء واما الصوفي فيقول كيف
تحل الحوادث بذاته والحادث عدم من حد ذاته وما يكون عدما
من حد ذاته كيف يقوم بمن هو واجب الوجود من ذاته اذ
يلزم اجتماع العدم الذاتي والوجود الذاتي تنبيه ما نقل
عن بعض اهل السنة من اعتقاده الاتصاف بالنزول الى السماء
الدنيا لما ثبت في الصحيح فليس نزول انتقال ولا حركة من حيز

الى اخر ذلك محال اجماعا وانما هو من الصفات السمعية التي هي موقوفة
على السمع من التي لا مجال للعقل في تصورها ولا تخيلها ولا تشبيهها
بشيء من المخلوقات بهذا صرح الائمة وسنذكر نص قولهم في
محله انشاء الله قال واستحالة الالم واللذات عليه اقول
ذكر الامام في المحصل ان الامة اجتمعت على نفي اللذات عنه واما
الالم فاتفق عليه جميع العقلاء فضلا عن الامة والعمدة دليلا
في المسئلة ما ثبت في المطلب الذي قبلها وذلك هو استحالة
الانفعال عليه واللذة والالم انفعال اذ هما من العوارض المنفعلة
كما قرر في محله وكل ذلك محال على الواجب جل وعلا وعند هذا المطلب
انتهى ما يتعلق بالابحاث مما يستحيل عليه وبحصوله يرجع الى
صفات الجلال وهي الصفات السلبية كما مر فاعرفه وانه
قادر على كل المقدورات بقدرة قديمة قائمة بذاته اقول
هذا شروع في اثبات الصفات الثبوتية التي تجب لله جل وعلا
واعلم ان الصفات المثبتة في هذا الباب منها ما هو جار على
الذات بحيث يحمل عليها كالحي والقادر والعالم والمريد والمتكلم
والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها احكاما ومنها ما هو
ما ليس بحال ولا يحمل على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص
كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك وقد

وقد تقرر ان الاشاعرة اختلفوا في اثبات الحال فمن نفاها
منهم وهو الاكثر معنى القادر مثلا عندهم هو الذات من حيث
قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار معنى القيام بها فليس
عند هؤلاء الا الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن
الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر باسماء الذات كالله وتارة
يعبر عن تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات كما في القدرة
مثلا تعبيرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهما معا كا
لقادر وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى
به وهذا هو المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان المدلول
من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التي هي القدرة
والصفة التي هي العلم من حيث قيامها بالذات وعلى هذا
جرى في اسماء الصفات حيث قال لا هي المسما ولا هي غيره
واما من اثبت الحال فيقول ان هنا ثلاثة امور الذات
والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاولان موجودان
والحال ثابتة وليست بموجودة ولا معدومة وبالجملة فمن
نفى الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات
القائمة وفي تعلقها ومن اثبت ينظر في ذلك ويزيد بالنظر في

لاثبات الحال وسيجيئه عليه المعتمد ولتعلم ان الصفات على قسمين
قسم يتعلق بشئ كالحياة وقسم لا يتعلق كالعلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام والمتعلق على قسمين ما يتعلق تعلق
تاثير كالقدرة وما لا يتعلق تعلق تاثير كالعلم والكلام والتعلق
هو كون الصفة بحيث يكون لها متعلق يرتبط بها ارتباط
المتضايفين وهو على قسمين صلاحي ان لم يكن المتعلق لها
موجودا في الخارج والا تنجيزي ان كان موجودا وهل
التعلق صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج اذ هو يرجع
الى مقولة الاضافة وهذا هو مذهب المتاخرين او
وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني و
هو مذهب الشيخ وهذه الاحوال انما يبحثها وينظر اليها
الاشعري واهل النظر واما المحدث فليس ينظر الا فيما
اثبته السمع من الصفات من غير خوض عن الحال او غيرها
ولا على التعلق وحقيقته ويرون ان البحث عن الصفات وعن
تعلقها بطريق العقل لا يجدي نفعا اذ الصفات قد يعجز العقل
ادراكها وما يعجز عن ادراكه كيف يحكم عليه فكان الاولى عندهم
الاقتصار على ما جاء منها في السمع والايمان بها على نحو ما سمع
مع اعتقاد نفي المماثلة عنها لصفة من صفات المخلوقين

واما الصوفي فهو من حيث البداية اما اشعري او محدث فكلامه
في ذلك ككلامهما واما من حيث مرتبته فينتهي بحاله الى بعض مقاصده
من حيث وجده في علمه اذا تقرر هذا فنقول لا بد في هذا
المعتقد من امور الاول هو ان صانع العالم قادر والثاني انه
قادر بقدرة قائمة بذاته الثالث انها قديمة الرابع في تعلقها
اما الاول وهو ان صانع العالم قادر فاعلم ان القادر عند اهل
السنة هو المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو
الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل او تقول هو الفاعل بمقتضى العلم والارادة وقد تقدم
ان اهل النظر العقلي من اهل السنة يقولون ان كل ما توقف
دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فاقوى دليل لهم على انه جل
وعلا قادر بذلك التفسير انه قد ثبت حدث العالم كما مر فصانعه
لو لم يكن قادرا للزم تخلف المعلول عن علته وهو محال اما الملازمة
فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادرا لكان
موجبا بالذات ولو كان موجبا بالذات لزم التخلف المذكور
وايضا لو كان صانع العالم موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه
لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع

الواجب نحو المحدث بقول قال الله تع قل هو القادر وهو على كل شيء
قدير واما الصوفي فيقول كيف لا يكون قادرا وهو قد اقدر
العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو اولى بالكمال
بل هو منفرد به فلا قادر على التحقيق الا هو اذ لا فاعل الا هو
كما سبق وكما وجدنا العجز الجديد وتوقفه على الفعل موجود شاهد
وكل من يعجز عن الفعل فليس هو فاعلا على الحقيقة اذ الفاعل على
الحقيقة هو الذي لا يعجز عن فعل وليس الا صانع العالم الذي
جميع الافعال والاثار المحسوسة والمعقولة والموهومة و
المخيلة منسوبة اليه ومنتهية بذواتها اليه وايضا فانا اذا نظرنا
في انفسنا واستقرينا من احوالنا وجدنا ما يبدو من ذواتنا من
الافعال على قسمين منها ما يكون مصحوبا باختيارنا كزيادة مقدار
اجسامنا طولا وعرضا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر
خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبة وتوقفه عند ذلك الحد كنسبة
وقوفنا في المتحرك فيه ووقوفنا فيما نتحرك فيه فعل اختياري ووقوف
اجسامنا عند حدها فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب
ولا عن طبع فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك
الفاعل الا الله وما سواه مثلنا والكلام كالكلام فينا واعلم ان
الافعال الواقعة فينا على قسمين منها ما يكون اختياري ومنها

ما هو غير اختياري فما كان منها اختياريا جعله اختياريا وابتلاء
لعبده يعرضه به لسعادته او لشقاوته يجب الابتلاء التكليفي
المحمول على الامانة التي قبلها الانسان انا عرضنا الامانة على
السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان وبلوناهم بالحسنات والسيئات فالسعيد هو
الذي لا يحجبه ذلك الاختيار الذي يراه من نفسه فلا يرى نفسه
قادرة على شيء من ذلك بل القادر على الحقيقة هو الله تع ما كان
لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون والشقي يحجبه اختياره
فيتوهم انه قادر فيعتقد قادرا غير الله تع وقادرا على الحقيقة
غير الله بل ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار رغما لهم واما الامر الثاني
وهو ان صانع العالم قادر فالقادر من ثبتت له القدرة وصانع
العالم ثبتت له القدرة اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلما علم
من اثبات المشتق للشيء دليل ثبوت مبدا الاشتقاق لذلك
الشيء وايضا فالقدرة صفة كمال وواجب الوجود اولى بالكمال
وما كان اولى بالكمال فهو اولى بالكمال وواجب له اذ لا يتصف بالجائز
واما المحدث فيقول قال تع ان القوة لله جميعا وقد ثبت في
الصحيح حديث الاستخارة عن جابر بن عبد الله قال كان رسول الله

ص‌ يعلمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القران يقول اذا هم
احدكم بالامر فليصل ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني
استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك واسئلك من فضلك
العظيم فانك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغيوب
الحديث بكماله واما الصوفي فيقول اعيان الممكنات مظاهر
اسمائه ومجالي صفاته وقد كون جل وعلا الذوات الانسانية
على اكمل نظام وخلقها على احسن قوام وجعلها مشتملة على ضروب
من الصفات منها ما هو من الصفات العلى التي لا يتصف بها
الا السيد الذي لا تتوقف سيادته على غيره ولا يستفيد
شيئا مما سواه ومنها صفات مقابلة لتلك الصفات لا يتصف
بها الا العبد الضعيف وقد وقع التنبيه بايقاع سنريهم اياتنا ذيلئ
في الافاق وفي انفسهم الا ان تلك الصفات العلى انما هي
حقيقة للسيد والمولى والذي كان منها باديا على العبد انما
هو استعارة واشتقاق وحقايقها انما هي لموجده اذ الذي
منها للعبد لم يكمل قط لحقيقته فيه لنقصانه بمقارنة ضده كالعجز
اذ العبد لا يخلو عن العجز فيما يوهم من القدرة فليس بقدرة على
الحقيقة فاذا حقايق الصفات العلى انما هي لله تعالى والله ذو
القوة المتين والقدرة الكاملة له لانه جل وعلا لم يتصف بضد

ذلك فليس في ذلك الا له تنبيه لهذا الاعتبار من نفسك واجر في
سائر الصفات التي جاء بها الخبر فتعلم انها ثابتة لربك مقدسة
عن النقايص وصفات الحوادث واما انها قايمة به تعالى فلانها
لو لم تقم به لقامت بغيره ضرورة ان المعاني لا تقوم بانفسها
ولو قامت بغيره لاوجبت حكمها لذلك الغير لما تقرر في اصول
الفقه فلم يكن صانع العالم قادرا وقد فرضناه قادرا هف واما
المحدث فيقول بثبوت الاضافة كما في الحديث والنسبة كما
في الاية دليلا على القيام بذاته والصوفي يقول صفة الكمال
الحقيقي لا يقبلها غير الكامل الحقيقي فكيف تقوم بغيره تعالى
الامر الثالث في قدمها وذلك امر قطعي لما تقدم من تقدسه
عن الاتصاف بالحادث الرابع تعلقها اتفق اهل السنة والجماعة
على انه جل وعلا قادر على المقدورات بمعنى ان كل ممكن فانما
وجوده بقدرته تعالى وانه هو الذي يعطيه الوجود ثم انه لا نهاية
لتعلقها بمعنى ما من امر يعرض تعلقها به الا ويجوز تعلقها بما وراءه
من الممكن اذ لو وقف التعلق عند حد لزم التخصيص من غير
مخصص او مع المخصص فيلزم الاحتياج ~~واما المحدث فهذا~~
دليله من السمع وايضا دليل السمع قال الله تعالى والله على كل شيء قدير

العجز انما يعم التعلق ... التعلق ... المتعلق ... النقص ... والضد ... لمكان ... للجميع [illegible]

وخلق كل شيء فقدره تقديرا واما المحدث فهذا دليله من السمع
واما الصوفي فيقول من صح تماسه ان القدرة على الحقيقة
ليست الا لله تع فليس لغيره من ذاته قدرة بالحقيقة
فضلا عن ان تتعلق بشيء دون قدرة الصانع واذا كان كذلك
فقدرته جل وعلا شاملة الكل والا فلو وجد شيء لا بقدرته
فاما ان لا تتعلق به قدرة اصلا فيلزم ان يكون واجب الوجود
ضرورة ان وجوده على ذلك التقدير من ذاته اذ الفرض لا
علة ولا طبعا وان تعلق فاما ان يكون تعلقه مانعا من تعلق
قدرة الصانع جل وعلا اولا فان كان مانعا يلزم العجز وهو محال
وان لم يكن فيجوز تعلق القدرة به على ذلك التقدير فنفرضه
واقعا فيلزم حصول مقدور بقادرين وهو مح وهذا المحال
انما لزم من عدم شمول القدرة فشمول القدرة واجب وهو
المط تنبيه قد اختلفوا في الممكن الذي علم الله سبحانه انه
لا يقع كدخول الكافر مثلا الجنة هل هو من متعلقات القدرة
ام لا فمنهم من قال انه ليس بمقدور والخلاف خلاف في حال فمن
نظر الى الامكان المقتضي للتعلق قال انه مقدور اذ المصحح
للمقدورية هو الامكان ومن نظر اليه من حيث تعلق العلم
بنقيضه كان وقوعه على ذلك التقدير محالا ضرورة وجوب

عدم وقوعه على ذلك التقدير والمح ليس بمقدور وقال ليس
بمقدور ومعنى ان المحال غير مقدور هو انه لا قابلية له فعدم
تعلق القدرة به ليس عجزا اذ العجز انما هو عدم التمكن من
الفعل مع قابليته ان يفعل وبهذا يظهر تحقيق الحق في مسالة
ان المح هل هو مقدور ام ليس بمقدور وقد اختلف فيها
جماعة وما قاله ابن حزم من انه جل وعلا قادر على المح مما
ضرب به المثل في غاية الخطا قال عالم بكل المعلومات
بعلم قديم قايم بذاته اقول الكلام ايضا على هذا المعتقد من وجوه
الاول هو ان صانع العالم عالم الثاني انه عالم بعلم قايم بذاته
الثالث في ان ذلك العلم قديم الرابع في تعلقه اما الاول
فاما اجراء الاسم العالم عليه سبحانه فبالاجماع عند المليين
واما باعتبار تحصيل مفهوم عالم وهو كون صانع العالم متصفا
بالصفة الكاشفة للاشياء حقيقة وحكا فالدليل على انه صانع
العالم عالم اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلان اختيار الشيء
فرع العلم به ضرورة وايضا فان المصنوعات الارضية والسماوية
في غاية الاتقان والاحكام وكل مصنوع متقن محكم فصانعه عالم به
فصانع السموات والارض عالم وهو المط واما المحدث فيقول

قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة الى
غير ذلك وكما في حديث الاستخارة المتقدم واما الصوفي
فيقول العالم حقيقة من كانت الاشياء حاضرة لديه وليس
ثم يكون الاشياء حاضرة اليه الا من افادها الشيئية ولا
مفيد الاشياء شيئيتها الا الله تع فلا عالم الا الله اذ المفيد
لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى المحال ان كان له حقيقة
عقلية او وهمية فهو المفيد لها وهو المحيل لها في الاذهان
وبالضرورة من اجل الحقايق لعبده فكيف لا يكون متجلية
له بل تجلى على التحقيق الا له اذ ليس لغيره على التحقيق حالة
لشيء وقد اعترفت الحكماء بذلك مع زعمهم بالعلم بالاشياء
نص على ذلك الشيخ في الشفاء واما الثاني وهو انه عالم
بعلم قايم بذاته فاما انه عالم بعلم فلا بد من حصول القطع من ان
اجراء المشتق على الشيء دليل ثبوت ماخذ الاشتقاق له وايضا
فلان حقيقة العالم من قام به العلم اعني حقيقة هذا المفهوم
وايضا العلم صفة كمال واما المحدث فيقول قال تع انزله
بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وحديث الاستخارة اللهم اني

استخرا

على طريقة استعمال المتواطي في احاد مصدوقاته ولكن دعوى الا
شتراك المعنوي مدفوع بان لما ذكرنا بطلانه فلم يبق الاشتراك
اللفظي وهو احتمال مرجوح والحقيقة والمجاز وهو احتمال راجح
كما قرر في الاصول فالصوفي يرى ان هذه الالفاظ اذا استعملت
في المعاني القديمة فقد استعملت في حقايقها واستعمالها في المعاني
الحادثة مجاز ويستدل على ذلك بقوله عم تنبيها على ذلك
ان الله جل وعلا يقول انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها
اسما من اسمي فمن وصلها وصلته الحديث فيرى ان هذا الا
شتقاق جار في جميع الالفاظ التي اطلقت على غير القديم مع
اطلاقها على القديم فيقول على مذاق ذلك اطلاق لفظ العلم
على المعنى القديم حقيقة وكذلك لفظ القدرة والارادة و
الحياة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك وحيث اطلقت
على المعاني الحادثة انما هو بالشبه كي يحصل الاعتبار ثم انه قد
اشتهر بعد ذلك اطلاق تلك فظنوا في الحادثة حتى تفطن الالفاظ
لمجازيتها فهذا اصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الا
لفاظ في المعاني القديمة والمعاني الحادثة حتى لا يتوقف بك

الوهم مع المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم
وقد اشتهر عندك استعماله في الحادث حتى تعتقد في الواجب
ما لا يليق بجلاله كما ذهب اليه وهم قوم او تثبت له لازم ذهني
لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث اصلا وذلك المعنى
اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث
حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا وهذا وان كان صحيحا
في الجملة ففيه عكس الحقائق بل اذا سمعه وقد ثبت عندك تنزيه
الواجب عن النقايص والحوادث فلا بد ان يثبت عندك اذ
هو اصل ذهنك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث اطلق على
المعنى الالهي واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلي فخذ
ذلك المعنى مجردا عن جميع اللواحق المادية والاحوال الخلقية
بحيث يكون ذلك المعنى الهيا فان ظفرت بعبارة محصلة
يمكنك الافصاح بها عن ذلك المجرد الالهي كما تقول مثلا علم المعنى صح
الله صفة قايمة بذاته متعلقة بجميع المعلومات وكذلك
سمعه صفة ازلية قايمة بذاته متعلقة بجميع المسموعات
فذلك والا فسلم الامر للعالم واعتقد ان ذلك المعنى الذي

للشيء خلقه عالم به الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو
المفيد لكل حقيقة غير تلك الحقيقة حتى الحق ان كانت له حقيقة
وهي صورته الوهمية والمجلي لها واذا كان كذلك فهو العالم بكل
شيء حتى الحق ومن ههنا تتنبه لنكتة وهي ان الحق معقود ومرئي
حيث صورته الوهمية واستجلاؤها في ضمير الذاكر لها اذ ذلك
من اثر القوة قطعا فالحق معقود ومن حيث الذهن لا من حيث
الخارج فاذا الذهن اوسع من الخارج لانه قد انجلى فيه ما ليس
له انجلاء في الخارج فاذا الكل ماله انجلاء في الخارج فله تجلي
في الذهن من غير عكس فاذا كانت هذه الاحاطة للذهن
المخلوق فكيف لا تكون الاحاطة بكل شيء لخالقه جل وعلا
ومن هنا يعلم ان الحق له صورة وهمية لا صورة حقيقية والصور
الحقيقية مدركة بالعقل والصور الوهمية مدركة بالوهم فافهم
ذلك قال مريد لجميع الكاينات بارادة قديمة قايمة بذاته اقول
قال سيدي ابو الحسن الحرالي رض في شرح الارشاد وشرحه للاسماء
لم يرد سمع باسم مريد على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة الفعل
ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد او الذي
اراد هو الذي يخصص فعله بحالة دون حالة الصفة القايمة به

اقتضت ذلك وتلك الصفة هي الارادة فاذا الكلام في هذا
المعتقد في امور اربعة كما تقدم الاول اثبات الاحكام
الاشتقاقية الثاني انه مريد بارادة قايمة بذاته الثالث
في ان تلك الارادة قديمة الرابعة في تعلقها اما الامر الاول
فاما من حيث اجرايها عليه لفظا فمتفق عليه بين المسلمين وقد
ورد السمع بذلك كما تقدم واما من حيث اثبات المعنى
وتحقيقه فعند الاشاعرة انه تع قد ثبت ان صانع العلم فاعل
بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد اما
الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه تع مختار
وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل واما الكبرى فلان
معنى المريد هو ذلك وايضا فلان تخصيص الحوادث بحالة
دون حالة هو الارادة وتعلقها والتخصيص حاصل والارادة
ثابتة وهو المطلوب واما المحدث فيقول لقد ثبت سمعا انه تع
اراد الاشياء ويريدها وقد خاطبنا بذلك من حيث معهود
اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي ان الذي يريد
الشيء هو الذي يخصصه على الحقيقة ومن يخصص الشيء على
الحقيقة فهو مريد فصانع العالم مريد على الحقيقة واما الصوفي

فيقول

فيقول لا بد من مخصص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو
الذي لا يدافع تخصيصه وليس الذي لا يدافع تخصيصه الا العالم
على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة الا الله تع وتبا وسحقا
للمعتزلة الذين عكسوا الحقايق واعطوا الاوصاف الكاملة
للذوات الناقصة وقد قيل لبعض العارفين بما اذا عرفت الله
قال بنقض العزايم واما الامر الثاني وهو ان صانع العالم
مريد بارادة قايمة بذاته اما انه مريد بارادة فلما
مر من ان اثبات المشتق للشيء دليل على ثبوت ماخذ الا
شتقاق لذلك الشيء وايضا فالارادة صفة كمال وهو اولى
به فهو واجب له وايضا نا نقطع بان تخصيص احد طرفي المعدوم
بالوقوع ثابت فلا بد من صفة تتعلق به ولا جايز ان يكون
العلم ولا القدرة ولا الكلام اما العلم فلانه تابع للمعلوم اعني في
المطابقة فلا يكون هو المقتضي للتخصيص واما القدرة فلان
نسبتها الى طرفي المقدور على السوى واما الكلام فكالعلم
واما المحدث فيقول قال تع ورحمتي وسعت كل شيء والرحمة

هي الارادة وملزومها كذا ثبت في الصحيح ان رحمتي تغلب غضبي ومعنى
ذلك هو الارادة ومتعلقها واما الصوفي فيقول الارادة صفة
كما نجد من انفسنا اثارها ومستقاراتها ولم نجد حقيقتها ولا يكون
ذلك الا لمن لم يتصف بالنقص ولا يقبله وليس ذلك الا الله
فليس الموصوف بالارادة على الحقيقة الا الله واما ما نجده من
انفسنا فليس ارادة على الحقيقة بل هي شهوة وكراهة وهم وعزم
ونية وغير ذلك وبالجملة فكما ثبت ان ليس العالم الحقيقي الا الله
فليس من له الارادة الحقيقية الا الله تع واما ان تلك الارادة (ح)
قايمة بذاته فكما مر في القدرة واما الامر الثالث وهو ان تلك
الارادة قديمة فلما مر من انه تع لا يتصف بحادث ولا يقوم به
واما الامر الرابع وهو تعلقها فاتفق اهل السنة قاطبة انه جل
وعلا مريد لجميع الكائنات بمعنى ان كل كاين في الوجود من خير
وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق بارادته يكون
لا محالة وهو معنى ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن اما الاشعري
فيقول ثبت انه خالق لجميع الافعال والخالق للشيء مريد له
وسياتي الكلام على ذلك مستوفا في مسئلة خلق الاعمال واما

المحدث

المحدث فيقول ثبت عنه عم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
وقد انعقد الاجماع على ذلك واما الصوفي فيقول لو خرج
شيء عن ارادته لكان مستقلا بنفسه دونه ولو كان مستقلا
بنفسه ولو كان مستقلا بنفسه دونه لما كان عبدا له على
ذلك التقدير ولو كان غير عبد له لكان خارجا عن ملكه
ولو كان خارجا عن ملكه لكان غير قادر عليه ولو كان غير قادر
عليه فاما ان يكون ذلك له من صفة ذاته جل وعلا فيلزم
العجز الذاتي او يكون لغيره فيلزم العجز الخارجي والكل محال
لا يكون ابدا وكيف وقد ثبتت ورجعت النفوس اليه فيها الا ان
الفاعل لجميع الكائنات والمدبر لها هو الله جل وعلا فكيف
يخرج شيء عن ارادته او يكون ارادة لغيره والا لزم التمانع
المفضي للفساد لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا قال سميع
بصير بصفتين زايدتين على العلم على الاصح اقول الكلام
على هذا المعتقد في امور الاول هو ان صانع العالم سميع بصير
الثاني كونه سميعا بسمع بصيرا ببصر الثالث ان السمع و

البصر ايدتان على العلم الرابع كون السميع والبصير قائمين بذاته الخامس في قدمهما السادس في متعلقهما اما كونه سميعا
بصيرا فقد اتفق على ذلك اهل السنة اما الاشعري فيقول
قد ثبت ان الباري جل وعلا قادر عالم مريد حي وكل حي
سميع بصير او قابل لذلك في الوجوب لا يتصف بالقبول
بل كلما يجوز له فهو واجب له وايضا فلانهما صفتا كمال والخلو
عنهما نقص او قصور في الكمال وايضا قد اجتمعت عليه الكتب
السماوية وخصوصا القران الكريم وهذا دليل المحدث
واما الصوفي فيقول لحديث التقرب بالنوافل بتى لكل من
هو الى عبوديته واصل ان السميع البصير هو الله فقط واما
الامر الثاني وهو انه سميع بسمع بصير ببصر فلما مر من
ان الثابت المشتق للشيء دليل على ماخذ الاشتقاق قائم
بذلك الشيء وايضا فهما صفتا كمال كما مر واما المحدث فيقول
قد ثبت ان عائشة رضي الله عنها قالت الحمد لله الذي وسع سمعه
الاصوات فانزل الله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها
وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير

واما الصوفي فيقول السمع صفة تتجلى بها المسموعات والبصر
صفة تتجلى بها المبصرات فهما اذا صفتا كمال وكمالهما ليس الا
لله تعالى تنبيه اعلم ان هنا كل اصل بني عليه اثبات الصفات
السمعية واثبات حقايقها ولا بد من تحرير ه واعلم ان المعاني
والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق
وتارة تؤخذ من حيث اضافتها الى المخلوق الا انه لما ثبت
ان لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد
ان تكون المغايرة على الحقيقة فيكون ما ثبت للواجب من ذلك
غير ما ثبت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة
الا في الاسماء وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس والا لزم
تركيب الواجب او اتحاد الملزومات مع تنافي اللوازم وذلك
محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعه وبصره وحياته و
كلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق الا في الا
سماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من
حيث النوع ولا من حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة

التي اطلقت تارة على ما الحق من الصفات وتارة على ما الحادث
من ذلك وقد تردد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك
المعنوي او اللفظي او بالتشابه اعني الحقيقة والمجاز ثم اشتهر ذلك
حتى تنوسيت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها
المعنى القديم او المعنى الحادث اما المتكلمون خصوصا القايلون
بالاحوال فقد ذهبوا كلهم الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم
يعترضون على من حد العلم مثلا بحد لا يجمع القديم والحادث
كما في الارشاد وسيلة وقوع الاشتراك في اصول ابن
الحاجب توضح لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير
مثل الرحمة والغضب وغير ذلك من المعاني التي اثبتها
السمع وسياتي الكلام على ذلك منضما الى هذا الاصل
واما الكلام الان في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما اشبه
ذلك فهذه الالفاظ اذا اطلقت على القديم والحادث فهي
عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس لاحد المعنيين
اصلا للاخر بل كل منهما اصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة

استخبرك بعلمك واما الصوفي فيقول لك ما تقدم في القدرة
وهو ان العلم من الصفات العلى وليس للعبد منها الا
استعارة حقيقتها لله اذ الصفات الحقيقية لا تكون بكمالها
وحقايقها الا بحيث لم تنتف بنقايضها وليس ذلك الا لله
ولهذا يقول المعلم الاعظم صَ فانك تعلم ولا اعلم واما ان
العلم قايم بذاته فلما تقدم في القدرة واما الثالث وهو ان
العلم قديم فضروري ايضا لما مر انه جل وعلا لا يتصف بحادث
واما الرابع وهو التعلق فقد اتفق اهل السنة على ان علمه
متعلق بذاته وبكل ممكن موجود او معدوم وبكل مستحيل كيف ما
كان ذلك كليا او جزئيا ظاهرا او باطنا جليا او خفيا متناهيا
او غير متناهي واما الصوفي فيزيد على ذلك بانه تعالى علمه
بالاشياء قبل وجودها هو علمه بها معه وبعده ولا تفاوت في
تعلق علمه وانما التفاوت في المعلوم من حيث ظهوره في نفسه
لنفسه وبطونه بذلك وكذلك يقول في تعلق القدرة والارادة
وساير صفات التعلق وبهذا يختص اذ العلم يوافقه عليهم
ويكون الصفات المتعلقة هكذا من المسايل التي تدرك بالكشف

والوجدان لا بالنظر العقلي وترتيب البرهان وقد نص على ذلك
الشيخ ابو طالب المكي والشيخ عبد الجليل القصري واشار
اليه ابن عطاء الله في اول التنوير ووصفها بالمسئلة العويصة
والدليل على عموم التعلق كما قررناه اولا ان المقتضي للعالمية
هو الذات العلية مع صفة العلم والمعلومية قابلية كل مذكور
لذلك فلو اختص التعلق بالبعض فاما بغير مخصص وهو
مح واما مع مخصص فيلزم الافتقار وايضا دليل السمع ربنا
وسعت كل شيء رحمة وعلما والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة
يعلم السر واخفى الى غير ذلك وهذه متمسكات المحدث
واما الصوفي فيقول مع ما تقدم علمه جل وعلا محيط بكل
مذكور اذ هو المجلي لصورته وتعينه وحقيقته فان كان ذلك
المذكور موجودا في الخارج فهو الذي اعطاه الوجود الخارجي
واجلاه في الخارج وان كان موجودا في الذهن فهو الذي
اجلاه في الذهن واعطاه الوجود الذهني فاذا هو المعطي
لكل مذكور صورته ذهنا او خارجا اعطى كل شيء خلقه واعطى

للنفس

يمكنك التعبير عنه بهو الاصل الموضوع له ذلك اللفظ وبهذا القدر
زاد السلف من الصحابة والتابعين السالمين من دخول المحبة
القلب على الخلق ولذلك ترى بهم ابسط نفسا عند سماع هذه
الالفاظ التي اشتهرت في المعاني الحادثة عند نسبتها للقديم
عند من يعبر بها عن معنى الحق كما قال ذلك الاعرابي لا نعدم الخير
من رب يضحك ولكن قد من الله على المحققين من خلف الامة
بانهم شاركوهم في هذا الاصل ففهموا ما اغلق عن غيرهم لتصميمهم
على عزيمة التوجه والتخلي عن كل معلوم سوى المعلوم الالهي الذي
هو قبالة وجوههم وسياتي ما اذا ضممته الى هذا الاصل نفعك
فاعرف ذلك الامر الثالث وهو ان السمع والبصر قد بان بيانه
كما مر فيما تقدم من العلم والقدرة واما الامر الرابع وهو انهما
زائدتان على صفة العلم فالمصنف قد ذكر في هذا قولين اصحهما عنده
انهما غير العلم وهذا الخلاف في التحقيق انما هو بين الاشاعرة
واما المحدثون فلم يختلفوا في ان السمع والبصر زائدان على العلم
وكذلك الصوفي الاتي كان في بدايته يرى ما يرى الاشعري

ثم ان القول بالزيادة من الناس من نسبه الى الشيخ ابي الحسن
الاشعري ويرى ان الشيخ اختلف قوله ومن الناس من ينسبه
الى الاشاعرة وهو ظاهر نقل الفخر عن الجمهور منا وسعد الدين
المشهور عن الاشاعرة اما نسبة القول فبالنظر الى اصله اي ان
السمع مثلا او البصر هل هو من جنس ما باين للعلم او هو جنس
واحد اي حقيقة واحدة وانما يختلف اسماؤه لاختلاف
محاله وان الادراك الكائن في القلب بحيث يكون القلب محله
يسمى علما وان كان في العين يسمى بصرا وكذلك السمع والمشهور
عن الشيخ انها جنس واحد كما اشار اليه المص في اصوله في حق
العلم وبالجملة فعلى قول الشيخ ان السمع والبصر من جنس العلم
وانما يختلف ويتعدد باختلاف المحل يكون السمع والبصر
ليسا بزايدين قطعا وهو ظاهر كلام المقترح ولكن قد قال ابن
التلمساني على القول باتحاد الجنس ما نصه كلاهما مع ذلك
صفة زايدة على علمه تع وفيه بحث وذلك ان القول بالزيادة
انما يصح على جواز تنويع العلم بحيث يكون السمع نوعا زايدا
على نوع العلم او من حيث تعدد المحل حتى يتميز وهذا وان
صح في الشاهد فلا يلزم في الغايب الا ان يكون التنويع

تعديوم

انما هو في التعلقات فيجوز ان يكون للباري صفة واحدة من العلم
لها تعلقات مختلفة هي تلك الصفات بان يكون له تعلق بشيء
مثلا يماثل تعلق علمنا بالشيء عند تعلقنا اياه ويتعلق به ايضا
بحيث يكون ذلك التعلق يناسب ويشابه تعلق ابصارنا به
وادراكنا اياه وبعد احاطتك بماخذ الشيخ في المسئلة وان
حقايق هذه المعاني قديما وحادثا ليست واحدة وبما قررناه لك
من ذلك الاصل وهو ان لا مشاركة بين القديم والحادث يظهر
لك الحق وهو ان السمع والبصر زايدين على العلم ولكن لا انفكاك
انه هو ولا غيره كما ياتي تقريره في خاتمة هذا الفصل واما الامر
الخامس وهو تعلقهما فاتفق اهل السنة على ان السمع يتعلق
بجميع المسموعات وهو الكلام وما يتركب منه نفسانيا ولسانيا
والهواجس والخواطر التي يتحدث بها الضمير واما البصر فيتعلق
بجميع المبصرات وهو الالوان والاضواء والظلم والجواهر و
الاشكال والمقادير والاكوان الاربعة وهي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون تتميم اعلم ان تعلق الصفات بتعلقاتها
واجب اذ ذلك من صفاتها النفسية او لوازمها العقلية واذا

كان كونه تكلم فقد ثبت بالبرهان ودليل السمع كونه جل وعلا سميع
وبصير فلا بد ان يحصل تعلقهما بمتعلقهما ولا بد ما تعلق به
السمع والبصر تعلق به العلم فاي شيء حصل السمع والبصر
مع انه لا تفاوت في علمه بمعنى ان القدر الحاصل من الادراك
والكشف العلمي هو القدر الحاصل من الادراك والكشف البصري
لانا نقول اذا كان واجب الوجود له الكمال الحقيقي وثبت
ان الادراك والكشف العلمي كمال والادراك والكشف البصري
كمال فيجب حصول ذلك لمن له الكمال المطلق حتى يحصل
جميع الكمال وان كان ما قد حصل من الكشف بالبصر فهو
حاصل بالعلم فان الكمال على ذلك التقدير انما هو بحصول
الكشفين وان لم يكن تفاوت بينهما فاعلم ذلك قال

متكلم بكلام نفسي قديم قايم بذاته واحد متعلق بالامر والنهي

والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والنداء على الاصح
اقول انه صانع العالم متكلم والكلام على هذا المعتقد يرجع الى

امور الاول انه متكلم الثاني انه متكلم بكلام نفسي قايم بذاته الثالث
ان ذلك الكلام قديم الرابع في وحدته وتعلقه واعلم ان هذا المعتقد
من اعظم المطالب الدينية حتى قيل انما سمي علم الاصول بعلم
الكلام لاجل هذه المسئلة وهي ترجع الى تحقيق اصل وهو
الكلام النفسي فلنتكلم اولا على هليته ثم على تحقيق ماهيته
ثم نرجع الى المقصد فنقول الكلام عند اهل الحق يقال على
معنيين يق على النظم المركب من الاصوات والحروف
وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القايم بالنفس وهو المسمى بالكلام
النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة
والمجاز والمختار الاول وقيل حقيقة في النفساني وقيل في
اللساني وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رض يوم السقيفة زورت
في نفسي قولا والقول يق على ما عليه الكلام اما بترادف او تباين

العام والخاص ثم ان اهل الحق استدلوا على ثبوت الكلام النفسي
بان قالوا لا شك في وجود معنى قايم بنا نجده من انفسنا
غير التعبير والاشارة او الكتابة كما يجده الطالب من الاستدعاء
لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة
لوجوده بدونها فيمن امر عبده ليمتحنه السلطان من
عدم امتثاله عند توعده فان السيد يامر ولا يريد و
ليس العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من
المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ان هنا امرا
قايما بانفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب في تعريفه قول
الشيخ في اصوله نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم يعني المجموع
من ذلك كما نبه عليه الابهري وبذلك يسقط اعتراض الشيخ
ابن عرفة عنه وقد يتحد حديث النفس عن معلومها حصولا
او استدعاء اذا تقرر هذا فنقول اما المطلب الاول

وهو ان

وهو ان صانع العالم متكلم فهو مما اجتمع عليه اهل الملة فضلا عن
اهل السنة فقط منهم بل قد اجمع عليه اهل الملل كلها اما الاشعري
فيقول لو لم يكن صانع العالم متكلما للزم النقص وهو محال اما
الملازمة فلان صانع العالم حي وكل حي فهو اما متكلم او موصوف
بالمنافية نقص فتعين ان يكون متكلما وهو المطلوب وايضا
دليل السمع وهو قوله جل وعلا وكلم الله موسى تكليما وهذا
دليل المحدث واما الصوفي فيقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع
ذلك الى الانباء عن الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول
تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث ترتفع
لنقيضها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود
له تلك الصفة الكمالية وهو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب
واما المطلب الثاني وهو انه متكلم بكلام قايم بذاته فلان من

من ان ثبوت المشتق للشئ يدل على ثبوت ماخذ الاشتقاق لذلك
الشئ وايضا فالكلام صفة كمال وضده نقص فيتعين ثبوته
للواجب لائق لا نم ان الكلام صفة كمال سلمنا سلمنا ولكن
في الشاهد سلمناه ولكن لا نم ثبوته للصانع والا لزم اتصاف الصانع
بالحادث اذ الكلام مركب من الحروف المقطعة المسبوق
بعضها ببعض وما كان كذلك فهو حادث فلو ثبت الكلام له
لزم ان يكون محلا للحوادث وذلك مح لانا نقول الكلام في نفسه
صفة كمال ضرورة وكيف لا وقد قال تع ان الذين تدعون
من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم الاية
وايضا كمال العلم انما كان به اذ الكلام ظاهر العلم وترجمانه و
العلم باطنه واما ان الكلام مركب من الحروف فليس ذلك
هو الكلام الذي يروم اثباته الان بل الذي نروم الكلام
النفسي الذي ليس بحرفي والكلام الحرفي دليل عليه ومانقل

عن الحنابلة احمد مبرا من هذا المعتقد وان كان المنتسبون اليه
ينسبون اليه هذا القول وكلم الله موسى تكليما ولقوله عم
وهذا كلام الله رطب لم يتشب الى غير ذلك وبالجملة فهذه
المسئلة من اوضح المسائل لاستقلال السمع بها واما الصوفي
فالكلام عنده اصل عظيم اذ به ظهرت المكونات وعنه حصلت
الانفعالات فهو مبدء لكل موجود وعلما قال الله تع انما قولنا عين ما هم
لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وفي النسائي عنه عم
انه قال لخزاين الله كلامه فاذا اراد شيئا قال له كن فيكون
وبالجملة هو لسان التجليات الالهية وترجمان الحضرات
القدسية واصل الوحي والالهام وساير علوم الانام وهذه
امور كلها وجدانية ومعارف ذوقية وهي كلها ترجع الى الصانع
من حيث صفة الكلام فالكلام ثابت له جل وعلا وهو المطلق ثم
نقول هذا الكلام ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو

صفة ازلية قايمة بذاته منافية للسكوت والآفة وهو بها آمر ناه
مخبر يدل عليها بالكلام الحرفي فان كان ذلك من جنس الكلام
العربي فقران او من السرياني فانجيل او بالعبرانية فتوراة
والاختلاف في العبارة دون المعبر عنه ثم هذا الكلام ايضا
كلام الله تع باتفاق اهل السنة وهو الذي ينظر فيه الباحث
عن الاحكام الشرعية ويريد بقوله الدليل على كذا الكتاب
وهو الذي حده الاصولي بقوله الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه فصار كلام الله تع بالاشتراك على المدلول القديم وعلى
الدال الحادث والاول غير مركب من شيء والثاني مركب
من الحروف المرتبة ولذلك كان حادثا واما ما قاله بعض
الفضلاء ان الكلام قد يكون حرفيا وهو مع ذلك قديم بناء
على ان الحروف لا ترتيب فيها وهي كلها موجودة دفعة
واحدة من غير تقديم ولا تاخير ولا سابق ولا لاحق
شبه الحروف الكاينة في قوة الخيال فقد ضعف ذلك سعد
الدين كما بسطه في شرح المقاصد وشرح العقيدة بان قال

نحن لا نعقل من الكلام الحرفي الا المترتب النظم والترتيب يقتضي
السابقية والمسبوقية وذلك هو الحدوث هذا ولكن ما قصده
ذلك الفاضل له تحقيق ليس هذا مقام بسطه واما الثالث وهو انه
قديم فلما مر من ان صانع العالم لا يتصف بحادث واما انه واحد
فذكر المصنف فيه قولين اصحهما عنده انه واحد وكذا ذكر في تعليقه
اعني قولين واما وحدته فعليه جمهور العلماء اهل السنة وخالف
فيه بعضهم واثبت فيه خمس صفات كلامية هي الخبر والامر والنهي
والاستخبار والنداء واما تعلقه فهو متعلق ازلا بالمامور والمنهي
والمخبر عنه والمستخبر به عنه وخالف فيه ابو سعيد حيث جعله
انما يتعلق بها فيما لا يزال ثم القايلون ان الكلام واحد فاكثرهم
على انه هو ليس في نفسه امر ونهي وخبر واستخبار ونداء ووعد
ووعيد بل ذلك بحسب المتعلق والحاصل انه ان تعلق بتحصيل الفعل
فامر او بالكف عنه فنهي او بوقوع النسبة او لا وقوعها فخبر واما
الاستخبار فعلى الحقيقة لا يكون في حقه جل وعلا واما النداء و
الوعد والوعيد فالكل راجع الى الخبر او الى الطلب ثم ذلك التعلق الازلي

تعلق صلاحي لا يتوقف على وجود هذه المتعلقات بالفعل
بل على قابلية الوجود وهذا كما قال امام الحرمين ان ثبوت
الكلام بالتحقيق انما هو بدليل السمع دون العقل ولم
يرد في السمع تعدد بل انعقد الاجماع على نفي الكلام ثان
قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام
واحد فلذلك حكمنا بانه واحد تعلق بجميع المتعلقات كما في
العلم فهو يتعلق بكل ما يتعلق به العلم من الواجب والممكن
والمحال وما نقل عن الاسفرايني من ان الكلام واحد وهو
خبر والبواقي ترجع اليه فهو في غاية الضعف اذ تنافي
اللوازم تؤذن بتنافي الملزومات والخبر يحتمل الصدق والبواقي
لا تحتمله فافهم تتمة اتفق اهل السنة والجماعة على ان
القران كلام الله غير مخلوق بل هو قديم ازلي وانه مسموع
بالاذان متلو بالالسنة محفوظ في الصدور مكتوب في
المصاحف وهذا كله حق متفق عليه واجب الايمان به
لان القران يطلق على ما يطلق عليه الكلام فيطلق على المعنى القائم
بذاته جل وعلا المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى

الاضافة

في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقران
بهذا المعنى قديم قطعا كما تقدم ويطلق على الكلام العربي المبين
الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير
هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل كخلق الله ورزقه وكلا الا
طلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر ومعنى ان القران مسموع بما يدل عليه وهو العبارة
متلو بالالسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط المتخيلة مكتوب
بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف
المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه وكما متلو بما يدل
عليه نطقا محفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال النهر مذكور بالالسنة
يعني بما يدل عليه من حيث اللساني وهذا لان للشيء اربع
وجودات وجود في العيان ووجود في الاذهان ووجود في
اللسان ووجود في البنان فالوجود الاول هو الوجود الحقيقي
وهو ما به الشيء موجود في حد نفسه والثاني وجوده باعتبار
ارتسام صورته المثالية في الذهن والثالث وجود باعتبار
اسمه الموضوع بازا صورته الرابع وجوده باعتبار الرقوم

الموضوعة بازاء اسمه فالرقم بازاء ما في اللسان واللسان بازاء
ما في الذهن والذهن بازاء ما في الخارج فنقول زيد مثلا
موجود وهذا بالمعنى الاول ثم نقول زيد محفوظ في الذهن
بمعنى صورة زيد المتاثية في الذهن ثم نقول زيد ملفوظ
بمعنى اسمه وزيد مكتوب بمعنى رقم اسمه ثم اعلم ان اهل
السنة قد اختلفوا في الكلام القديم هل يسمع الا بواسطة
ما يدل عليه او لا يسمع الا بواسطة فالى الاول ذهب جمهور
اهل السنة والى الثاني ذهب ابو منصور الماتريدي والا
سفرايني واورد عليهما اختصاص موسى عم بسماع الكلام
ولو كان كما قالاه لم يكن اختصاص اذ الكلام على مذهبهما
القديم لا يسمع الا بواسطة الدال عليه وكل الانبياء
كذلك واجيب بان موسى عم انما اختص بما اسمعه بما
دل على الكلام من كل الجهات او من جهة لكن بصوت غير
مكتسب لاحد من العباد الذين يكتسبون الاصوات وقد نقل
عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت
الا ان منهم من اطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان

المعنى

المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا
فالاختلاف على هذا لفظي ثم اعلم انه اذا اطلق على الدال العربي
على المعنى القديم مثلا انه كلام الله فليس لانه دال على المعنى القديم
الذي هو كلام الله صفة فقط كما هو ظاهر كلام غير واحد بل لاختصاصه
باجل وعلا من حيث اختراعه اياه بان اوجد اشكاله
في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قران مجيد في لوح محفوظ ثم
حروفا واقوالا في لسان الملك لقوله انه لقول رسول كريم
ونزل به الروح الامين ثم على لسانه عم لقوله فانما يسرناه بلسانك
فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان الاشياخ اختلفوا في ان الكلام
الله لا بمعنى الصفة بل بمعنى فعل المختص به كما قررناه هل هو اسم
مختص بما في الكلام اخترعه الله على لسان اول متكلم به حتى ان ما يقرؤه
به كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه فيكون عينه واحدا بالشخص
او كلام الله لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع حتى يكون
ما يقرؤه كل قارئ هو نفس كلام الله لا مثله قال سعد الدين و
هذا هو الاصح ولهذا يسمى القران الذكر ثم اختلفوا ايضا هل هو
اسم المجموع حتى لا يصدق على بعضه او هو اسم الكلي المنتشر حتى يصدق

على بعضه او هو اسم للكلي المنتشر حتى يصدق على بعضه ويحويه
وهذا هو الصحيح قال سعد الدين محقق ان المكتوب في كل
مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية
وما يحق انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يحق ان الكلام [illegible]
[illegible] باللسان ولا حالا في مصحف او لوح [illegible] الذي
هو الصفة الازلية وان اريد به الكلام الذي هو الفعل [illegible] ان يكون
رعاية للادب واحترازا من ذهاب الوهم الى [illegible]
ونعلم ان القرآن بالمعنى الاول لا يدخل تحت الزمان ولا [illegible]
بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلي مناف للزمان [illegible]
الزمان من لواحق الحادث [illegible] الحادث [illegible] واما
القرآن بمعنى الفعل الدال عليه كله او بعض ما هو متعلق ذلك
نعم منه نحو قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فانها داخل تحت الزمان
هذا الدال لا المدلول القديم والمتعلق به اسم مفعول والمتعلق
التنجيزي لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحترز لانعقاد
فيها ولا التعلق الصلاحي ونحو مريم وهو المتعلق العظيم الدال

وهو حادث واما المدلول الذي هو الصفة والمتعلق الذي هو
الذات المسند اليه والصفة التي هي المسند والنسبة التي هي الوقوع
والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله انا ارسلنا نوحا الخ
الذي يدل الوقوع فالدال حادث والمدلول الذي هو الصفة
قديم والمتعلق بعضه قديم وهو الذات المسند اليه والحاصل
ان المتعلق قد يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون
بعضه وبعضه فاعلم ذلك تنبيه اعلم ان الكلام الدال الذي هو
العبارة له دلالة على النسبة النفسية المسماة بالكلام النفسي وله
دلالة على النسبة الخارجية التي هي متعلقة بها اذ النسبة خارجية
وهو المخبر بتلك النسبة الخارجية هو الوقوع او اللاوقوع
الذي يتعلق بالنسبة النفسية وباعتبار مطابقة الخبر لها او
لا مطابقة يجيء الصدق والكذب وقد اختلفوا في ان الالفاظ
موضوعة بازاء ما في الذهن او بازاء ما في الخارج والصواب
ان الالفاظ مستعملة بازاء كل منهما الا ان احدهما بالقصد
الاول والآخر بالقصد الثاني واختلفوا ايضا في تعليل القسم

اولا بما في الذهن وقيل بما في الخارج وهو هذا فلة نسبة نفسية ونسبة
خارجية وهو الخبر واما الانشا فهو لوله ليس الا النسبة النفسية
الطلبية التي يتبعها مدلولها عند الامتثال ثم هنا كلام انما هو
البنا واما بالنسبة الى الحق جل وعلا فكلامه مطابق لما في نفس
الامر الشامل للخارج اي ماله وجود خارجي ولما في الذهن اي
ماله وجود في الذهن كالمعاني الكلية وغيرها لكونها لا تعلم الا
من الخلق به ضرورة مطابقة خبره لعلمه ونفس الامر هو ما في
علمه تع ومن ثم كان كلام الله صدقا ضرورة ان الصدق مطابقة
الواقع والواقع تابع لعلم الله تع والكلام موافق للعلم بمعنى ان
العلم اذا تعلق بحصول شي او لا حصوله كذلك يتعلق الكلام
وبالجملة فكلام الله كله صدق حق محال عليه ضده وذلك ايضا الاشاعرة
بالاجماع ودلالة المعجزة الدالة على صدق الرسول المخبر بها
صدقه لان الكذب نقص باتفاق والنقص محال ولانه لو اتصف
بضده ذلك الصدق في شي لكان اتصافه بالصدق محالا لان اتصافه
بضده على ذلك التقدير اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا
لا جايز ان يكون حادثا ولو كان قديما لامتنع عدمه فيستحيل ضده

الذي هو الصدق واستحالة الصدق عليه تعالى بالضرورة للقطع بان
كل عالم بالشي يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه في علمه واما
الحديث فدليله السمع والاجماع كما تقدم وقوله جل وعلا لا
ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الى غير ذلك واما
الصوفية فيقولون بما تقدم ويزيدون بان الوجود كله عينا وعلما شيا
عن كلامه والوجود حق واصل الحق حق يحق الحق بكلماته تنزيل
من حكيم حميد احكم الموجودات على كلمه كن حميد يعني محمود من
كل الجهات فلا يعرض له ضد الحمد قطعا وبالجملة فبالتحقيق لزم كلام
الله تعالى اللازم علمه وحقيقة الملزوم مستلزمة حقيقة اللازم
قوله قال باق ببقاء يقوم به عند الاشعري وبذاته عند
القاضي وهو الاصح اقول يعني ويؤمن بان صانع العالم باق
باتفاق ثم اختلفوا هل هو باق ببقاء يقوم به كسائر صفات
المعاني وهذا قول الاشعري او هو باق بذاته لا ببقاء قايم
به وهو قول القاضي والاكثر الاشاعرة من المتاخرين
قال المص وهو الصحيح وهذا المطلب يرجع الى امرين
الاول في بيان مفهوم الباقي والثاني انه باق ببقاء او بذاته
اما الاول فالباقي مشتق من البقاء ومعناه ذات لها البقاء

والبقاء هو استمرار وجود الشيء واستمرار الوجود يرجع الى عدم
طريان العدم وحصل الاستمرار هو عدم طريان العدم او امر
وراءه يستلزمه فالاشعري يقول هو امر وجودي يستلزم
عدم طريان العدم والغير يخالفه ويقول هو هو وربما يتمسك
هو بان الصفات باقية باتفاق ولو كان البقاء صفة وجودية
زائدة على ذات الباقي لزم قيام المعنى بالمعنى والشيخ لا يقول
به واما الامر الثاني وهو ان صانع العالم باق فباجماع
العقلاء فضلا عن اهل السنة ضرورة انه جل وعلا واجب
الوجود لذاته وما هو واجب الوجود لذاته فهو باق لذاته
والا لزم تخلف ما بالذات وهو محال قال تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام واما الامر الثالث فالاشعري واتباعه من
المتقدمين قالوا الواجب باق فيكون ببقاء كما في كونه
عالما وقادرا وهذا فيه نظر لان هذا قياس تمثيلي وهو
لا يفيد الا الظن كما قرر في محله ولئن سلمنا صحته فالفرق
قائم وهو ان العالم انما كان بعلم لانه حكم ثبوتي يقتضي ثبوت

معنى

معنى بخلاف كونه باقيا اذ معناه كونه لم يلحقه العدم قالوا
ثانيا البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر
وليس عبارة عن الوجود اذ الوجود حاصل للجوهر في اول
ازمنته ولا يوصف بانه باق والاعراض السيالة كذلك موجودة
وليست باقية باتفاق فتعين ان يكون امرا زائدا وهو المطلوب وجوديا م
وهذا فيه مصادرة كما ترى فان قوله انه ليس من الامور السلبية
والاضافية هو عين دعوى الخصم كما بيناه واما القاضي واتباعه
فقالوا لو كان الواجب باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته
لما كان واجب الوجود لذاته لكنه واجب الوجود لذاته فهو
باق بذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واما بالذات لا
يكون بالواسطة قالوا ثانيا لو كان ذات الواجب باقيا ببقاء لا
نفسه فاحد الامرين لازم وهو اما ان يفتقر صفة البقاء الى الذات
فيلزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر واما ان يفتقر الذات
الى البقاء مع استغنائه عن الذات فيلزم ان يكون واجب الوجود
هو البقاء لا الذات هف او لا يفتقر احدهما الى الاخر فيلزم تعدد

الواجب ان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه
اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب
قطعا والبقاء لا يستغني ضرورة انه صفة والصفة مفتقر
لموصوفها ثم اختلف قول الاشعري في الصفات الازلية
هل هي باقية بانفسها او ببقاء الذات واما غيره فعنده
بقاء كل شيء راجع الى وجوده المستمر واما المحدث
فيستدل بالاية المتقدمة ولا ينظر في البقاء اذ لم يرد فيه
غير سمع واما الصوفي فيقول البقاء هو الوجود الدائم
لذاته ثم الوجود الدائم لذاته هو الوجود الواجب ثم الوجود
الواجب عين ذاته والوجود الدائم عين ذاته والبقاء عين
ذاته ثم بالتحقيق لا موجود على الحقيقة الا هو وما سواه
من الممكنات قد كتب عليه الفناء واثبت وصف الهلاك

كل

كل من عليها فان كل شيء هالك الا وجهه بل هم في لبس من خلق
جديد وايضا لا شك في وجود دائم فاما ان يكون هو وجود
الواجب او وجود غيره والثاني باطل اذ ما سواه واجب الوجود
باطل فان كان الاول فالواجب باق فوجوده الدائم عين وجوده
والا لزم التركيب ووجوده عين ذاته فالبقاء عين ذاته واذا
كان هو الباقي لذاته كان كل شيء سواه فانيا لذاته ولا يبقى الا
بابقاء الباقي لذاته وكيفية ذلك الابقاء يرجع الى كيفية الفعل
والانفعال لا يعلمها حقيقة الا من اطلع على طريق الاقلام وعلم
المبداء والتمام تتميم اعلم ان هذه الصفات التي هي
الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام التي
اتفق عليها اهل السنة والجماعة والبقاء على قول الشيخ كلها
قديمة وهل كل واحد منها واجب الوجود لنفسه او انه واجب
الوجود لغيره بمعنى انها واجبة لذات الواجب جل وعلا لا لنفسها
بل هي صفة له والاول هو ظاهر كلام المتقدمين وبه استمر نصوص
المغاربة من المتاخرين والثاني هو نص المشارقة كالفخر والبيضا دى

وسعد الدين وقد تناولوا الكلام العقليين وردوه الى جانب وفق
قولهم كما في كلام سعد الدين وهذه المسئلة تنظر الى اصل وهو
ان واجب الوجود هل يتعدد ام لا والمسئلة في غاية الصعوبة
والكلام عليهما في المباحث العاشرة فتعرف هناك ثم المحدث
يعترض ويقول هذا لم يجئ فيه سمع والكلام فيه يجر الى قواعد
حكمية ومذاهب فلسفية والصوفي يقول علم ذلك ليس من
المعتقدات اذ لم يرد فيه طلب ولا سمع فيه عن السلف الصالح
اثر فالكلام عليه فضول وهو لا يعلم الا من وراء النظر الفكري
فمن طمع ان ينال ذلك من غير ان لا يفتح الوحي باب الكلام
فقد طمع فيما لا ينال ولولا ان الشرع فتح الباب للعقل في
المعتقدات الدينية لكان فيها في عما كما هو حاله فيما لم يفتح فيه
او فتح له الا انه لم يتبع السلف الصالح كحال المعتزلي ومن
ظاهاه ثم ان هذه الصفات وما يلحق بها على ما يأتي مما اتفق
اهل السنة والجماعة من السلف الصالح على انها متعددة زائدة
على الذات والعمدة في ذلك عند القاضي وامام الحرمين هو الاجماع

لا العقل

لا العقل كما نبه عليه صاحب الارشاد وهو الصواب خلافا للفخر
واتفقوا ايضا على انه تعالى لا هي هو ولا هي غيره اولا يقال هي هو
ولا يقال هي غيره وكذلك الصفات في نفسها لا يقال مثلا العلم هو
القدرة ولا هو غيرها واختلف في معنى ذلك اذ ظاهر ذلك
متناقض ولا بد فيه من معنى صحيح فقيل لان الغيرين اللذان
يمكن وجود احدهما عن الاخر وكذلك الصفات في انفسها فعلى هذا
لا يقال هي غيره ومن المعلوم ان ليس مفهوم الذات مفهوم الصفات
فلا يقال هي هو وهذا التوجيه يرجع الى الاصطلاح في اطلاق الغيرين
فمن قال ان الغيرين هما اللذان يمكن وجود احدهما بدون الاخر
صح ذلك عنده واما من قال ان الغيرين هما المعقولان
اي اللذان يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر فلا يتم هذا التوجيه
اذ ذاك اعم ولهذا كثير من المتاخرين الذين مروا على هذا
التفسير لم يمنعوا من اطلاق المغايرة بالتفسير الاول وقيل
انما يقال ذلك لاجل عجز العقل عن ادراكه هو او الغيرية

اذ الحكم بذلك فرع عن الادراك والعقل عاجز عن ذلك وبالجملة
فنحن انما ادركنا ما فتح لنا السمع بابه ولم يفتح لنا الا انه
موصوف بتلك الصفة وما وراء ذلك فلم يفتح وعلى هذا الا
اعتمد ابن البناء في مراسيمه والقاضي عياض في تنبيهاته
وهذا هو العمدة المحدثة وكذلك الصوفية من حيث البداية
الايمانية في جميع ما ذكرناه واما من حيث النهاية الاحسانية
والمشاهدة العيانية التي يحصل عنها معرفة النفس الا
نسانية فذلك امر لا يسعه صريح العبارة وانما يسعه لطيف
الاشارة المتوقف على حصول التوحيد والتحقق بالعلم
المرء قال ولا يعرف حقيقة ذاته على الاصح خلافا للجمهور
اقول يعني مما يجب الايمان به ان حقيقة ذات الصانع جل
وعلا لا تعرف بالكنه وهذه المسألة كانت ترسم في الكلام
بمسألة الماهية حيث يقال الصانع ماهيته هل تعلم فعدل المتأ
خرون الى الحقيقة خوفا من التشبيه كما يأتي واعلم ان حقيقة
الشيء ما هو به هو وقد يسمى حقيقة وماهية ومائية بالجلال

الجلاء

الجلاء ماهية وهوية وانية وهي تتحد بالذات مختلفة بالاعتبار
فذات الشيء التي هي بها تسمى حقيقته باعتبار ان جميع ما يتحقق
به الشيء في نفسه لا بالنظر الى لاحق خارج عن ذاته وتسمى ماهيته
باعتبار حصولها في الذهن اي من حيث حصولها في جواب ما هو
في الذهن وقد تختص الماهية بالمركب اذ هو الذي يحصل في جواب
ما هو على التحقيق وتسمى هويته باعتبار الحصول الخارجي وتسمى
انيته من حيث حضورها واستحضارها عند الاشارة بانا فالماهية
ما هو والهوية من هو والانية من انا وقد اتفق العقلاء
على ان للصانع جل وعلا حقيقة والحقيقة مخالفة لسائر
الحقائق وما وقع لبعض قدماء المتكلمين من المماثلة لسائر الحقائق
فوهم باطل وهل تطلق الماهية على ذاته اختلف في ذلك فاكثر
الحنفية على المنع قالوا لان ذلك يعطي المجانسة وذلك يستلزم
ان يكون ذا جنس وكل ذي جنس مماثل فيلزم التشبيه والمماثلة وذلك
محال وانما لزم ذلك لان المفهوم من قولنا ما هو اي جنس هو من
الاجناس وانه منزه عن ذلك وفيه نظر وقد عدل بعض الائمة عن

عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصية كما قال القاضي وجماعة في
هذه المسألة خاصية الباري غير معلومة لنا الان وهل يعلم
بعد رؤيته في الجنة فيه تردد واكثر المالكية على جواز الاطلاق
ولكن الشافعية وقد قال ابن ابي زيد لا يتفكرون في
ماهية ذاته وقد اخر ذلك عن اطلاق الاشاعرة ثم عدل
المتاخرون عن ذلك الى لفظ الحقيقة طلبا للايضاح
والسلامة وبعد احاطتك بهذا فاعلم ان اهل السنة من
الاشاعرة اختلفوا في هذه المسئلة على اقوال ثلاثة الاول
قول الاقدمين ان حقيقة ذاته معلومة لنا الان القول الثاني
مقابله وهو ان حقيقته غير معلومة لنا الان يعني في الدنيا
وهو قول القاضي وجماعة ويمكن ذلك في المستقبل وهو صريح
قول القاضي كما نقلناه الثالث انه لا يمكن ذلك بالكلية وهو
ما نقله الامدي عن الامام حجة الاسلام بخلاف نقل غيره
عنهما كقول القاضي وقول المص على الاصح يرجع الى القول الثالث
وهو انه لا يمكن ذلك بالكلية احتج المتقدمون بانا نحكم على ذات

الصانع بما له من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشيء
يستدعي تصوره ومعرفته فان كان الحكم على حقيقته لزم العلم
بها ضرورة لكن الحكم على حقيقته قطعا وايضا وجوده معلوم لنا
ضرورة ووجوده عين حقيقته فحقيقته معلومة لنا وهو المطلوب والجواب
اما عن الاول فلان الحكم على الشيء يستدعي تصوره بوجه ما لا تصوره
بكنهه الذي هو محل النزاع واما الثاني فوجوده على تقدير انه
في ذاته معلوم لنا لكن بوجه ما لا بالكنه وهو محل النزاع لانه
قد تقرر في المبادي ان الوجود بديهي والوجود عين حقيقته لانا
نعرف البديهي وجهه لا كنهه ولو سلم فذلك هو الوجود المطلق
العارض للوجود الخاص الذي هو عين حقيقته واحتج القاضي
بان ما يعلم البشر هو ان له الوجود والصفات يعني انه حي عالم
والسلوب مثل انه واحد ازلي والاضافات مثل انه رازق
خالق ولا شيء من العلم بشيء من ذلك علم بحقيقته فالحقيقة لا علم
لنا بها لكن من الممكن ان يخلق الله علما بحقيقته في المستقبل كما
يكون عند رؤيته في الجنة والجواب انا لا نسلم ان معلوم كل واحد
من البشر ذلك ما ذكرتم من اين الاحاطة بافراد البشر ومعلومهم
بالله واحتج الثالث بانه لا يمكننا ان نتصور الا ما ندركه بحواسنا

او نجد من انفسنا او نتصور بعقولنا بطريق التعريف الحدى
او الرسمى او ما يتركب من الجميع ومن المعلوم ان الحقيقة
الالهية لا تتعلق بها الحواس ولا نجدها في انفسنا ولا يمكن
فيها الحد والا لزم التركيب ولا الرسم اذ لا يفيد الكنه واجيب
بمنع انحصار التصور فيما ذكر بل قد يحصل بالالهام ولو سلم
فالرسم يفضي الى الكنه وفي هذا نظر واما المحدث فيقول
قال الله تع ولا يحيطون به علما وفي الحديث عنه عم لو عرفتم
الله حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليس بعده جهل ولا يعلمه
احد الحديث واما الصوفي فيقول اما الاحاطة بحيث لا يمكن
الزيادة فلا وهو غير واقع ولا يقع من حيث قضية الوجود
وان كان جايزا من حيث قضية الامكان وقد قال تعالى
وقل رب زدني علما وقال عم يلهمني ربي محامد لا يعلمها الا
انا ليشير الى زيادة العلم بالله واما غير ذلك بحيث يكون
ما حصل من العلم بالله لاهل الكشف والعيان حتى يكون
نسبة ذلك من العلم الاول الحاصل لاهل النظر كنسبة العلم بكنه
الشي وحقيقته على التمام الى العلم بوجهه ورسمه فذلك جايز

واتم

واتم وبذلك تتفاوت مراتب الرجال وقد تكلمنا على تفاوت
المعارف الانسانية في رسالة المعرفة الموضوعة في قولهم
من عرف نفسه عرف ربه وبالجملة فالعلم بالله يرجع الى العلم
باسمائه اعني العلم الحقيقي كما هو عند اهل الله ثم الاسماء الالهية
مهيمنة اي يحيط بعضها ببعض واعمها احاطة اسم الله والمحقق
به علما يعلم جميع الاسماء الذي هو مهيمن عليها ثم العلم
بهذا الاسم محققا لا تتناهى وجوهه تفصيلا وفي كل وجه
تحقيقا وتحصيلا وهذه الوجوه هي المعلومة للعباد عند رفع
الحجاب وذلك من حيث اسم المتجلي بنعمته على عبده
وحيث تجلى عليه بوجه وبهذا افهم ما نقل عن الاشياخ من اطلاق
العلم بالله والله يلهمنا رشدنا وهو الولي الهادي وههنا
انتهى الكلام على ما يجب لله تع قال وان رؤيته صحيحة واقعة
اقول يعني مما يجب الايمان به ان صانع العالم جل وعلا تصح رؤيته
عقلا وتقع سمعا والرؤية عند اهل السنة والجماعة ادراك
يخلقه الله في الحاسة المخصوصة لا يتوقف على خروج الشعاع

ولا انطباع ولا على قرب مخصوص ولا على بنية مخصوصة وان استمرت
العادة بذلك بل جائز ان يخلقه في القلب او غيره من الاعضاء
عضاء وبالجملة فالمعنى من الرؤية هو ما نجده من التفرقة
بين ادراك البدر حال تقليب الحدقة وصرف النظر اليه وبين
ادراكنا حالة انصراف البصر اذ تغمض عنه والثاني هو المسمى
بالعلم واذا تقرر هذا فنقول قد اتفق اهل السنة والجماعة
على جواز تعلق ذلك الادراك المسمى بالرؤية بالباري جل وعلا
على وجه لا ينافي تقديسه مما جرت به العادة في رؤية الاجرام
بل يتعلق به الرؤية على نحو ما تعلق به العلم منه وكيفية تعلق
ذلك الادراك به جل وعلا ليس من قبيل المعتاد وقد جاء في
بعض الاحاديث ايماء الى وجه ذلك التعلق وهو ما اخرجه
القشيري في رسالته عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بينا اهل الجنة في مجلس لهم اذ سطع لهم نور على باب الجنة فرفعوا
رؤوسهم فاذا الرب جل وعلا قد اشرف فقال يا اهل الجنة سلوني
فقالوا نسألك الرضا عنا قال فيقول الله تعالى رضائي عنكم احلكم دار

وانا لكم كرامتي هذا اواني فاسالوني قالوا نسال الزيادة قالوا
فيؤتون بنجائب من ياقوت احمر ازمتها من زبرجد اخضر وياقوت
احمر فيحملون عليها تضع حوافرها عند منتهى طرفها فيامر الله
باشجار عليها الثمار وتجيء جوار من الحور العين وهن يقلن نحن
الناعمات فلا نبأس ونحن الخالدات فلا نموت ازواج
قوم مؤمنين كرام ويامر الله بكثبان من مسك ابيض اذفر
فينثر عليهم ريحا يقال لها المثيرة حتى تنتهي بهم الى جنة عدن
وهي قصبة الجنة فتقول الملائكة يا ربنا قد جاء القوم
فيقول الله تعالى مرحبا بالصادقين مرحبا بالطائعين قال
فيكشف لهم الحجاب فينظرون الى الله تعالى فيتمتعون بنور
الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا ثم يقول جل وعلا
ارجعوهم الى القصور بالتحف قال فيرجعون وقد ابصر
بعضهم بعضا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك قوله سبحانه نزلا
من غفور رحيم ثم بعد الجواز اتفقوا على الوقوع في
الجملة واختلفوا اهل الوقوع مخصوص بالاخرة وهو قول

جماعة واحد قولي الاشعري وظاهر قول مالك أو غير مخصوص
بل يقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من
اهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا انه مخصوص
بالاخرة فهل هو مخصوص بالانبياء او غير مخصوص بل يجوز
للولي فيه قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو
خاص بنبينا محمد صلعم او غير مخصوص بناء على ان موسى عم
راى ربه ام لا وبالجملة قد اتفق الكل على وقوعها في الاخرة
لجميع المؤمنين واما في الدنيا فاختلف فيه عم على
اراء ثلاثة الاول انه راى ربه وهو قول الاكثر من السلف
وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه
لم ير وهو قول اكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث
الوقوف وهو اختيار قاضي عياض والحق انه عم راى
وان ذلك مخصوص به دون ساير الانبياء ثم هل يجوز ذلك
لاولياء امته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك

قولان

قولان للاشعري واكثر اهل التصوف خصوصا المتاخرين على ان
ذلك يجوز كرامة وكرامات اولياء امته معجزة له صلعم والى لطيفة
هذه الكرامة اشار الاشياخ رضي الله عنهم بالرؤية والخوخة والباب
وقاب قوسين هذا حال اليقظة واما النوم فاتفق الاكثر
على جوازه ووقوعه وحكي عن كثير من السلف فلا وجه لمن منع وهذا
المعتقد اما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل واما الوقوع
فليس الا بالسمع اذ العقل لا يهتدي الى وقوع جائز اما الدليل
العقلي فتقريره ان الباري موجود وكل موجود يصح ان
يرى اما الصغرى فضرورية واما الكبرى فلانا نرى الجواهر
والاعراض قطعا والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب
تعليله بما هو مشترك بين تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر
والاعراض عقلا بالاستقراء الا احد الامور الثلاثة وهي الوجود
والحدوث والامكان لا جائز ان يكون الحدوث والامكان
اذ هما عدميان والعلة تجب ان تكون وجودية فتعين ان

والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما
برهن عليه في محله فكل موجود يصح ان يرى عملا بالوجود المشترك
وهو المطلوب وفيه نظر في جميع مقدماته وان كان قد اجيب عنها
بما اومأنا اليه في التقرير لكن هناك اعتراض قوي وهو
ان وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته
وذلك لم يقع به اشتراك وانما وقع به الاشتراك في الوجود
العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك
والشيء المقول بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع
احكامه وما يقال من ان علة صحة الرؤية هو متعلقها
ومتعلقها هو الوجود المطلق اي كون الشيء ذا هوية الا
خصوصية الوجودات والهويات فضعيف اذ الهوية
المطلقة المقولة بازاء الهويات ليس الا من الاعتبارات
وان مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات وما يقال بالعرض
لا يلزم اتحاد معروضاته في احكامه ثم لا يخفى على ذي فطنة

ان

ان المدرك انما هو خصوصية الوجودات لا الهوية المشتركة
ثم الدليل منقوض بالملموسات فانا نلمس الجواهر والاعراض
واللمس محال ان يتعلق به قال سعد الدين وهو قوي وقال
الآمدي اختلف الاصحاب فمنهم من عمم وقال الباري يدرك
بالادراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا بنحو المعتاد بها كما يرى
قال وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان ساير الادراكات لا تعم
كل موجود فان ادراك السمع خاص بالمسموعات وادراك
اللمس خاص بالملموسات والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة
له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفة له وكذلك يقال في ساير المدركات
الخمس ما عدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به
على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها وانما هو انه مطلق الادراك
من غير كيفية وعلى مقتضى هذا الدليل ايضا جوز الشيخ تعلق
الرؤية بصفاته جل وعلا وهذا لا يقتضي الوقوع اذ العقل

لا مجال له فيه ولا يقتضي وقوعا وغاية الدليل ان سلم الجواز
ولاجل ضعف هذا الدليل اختار المتاخرون دليل السمع وتقريره
ان يق قال تع حكاية عن موسى ع رب ارني انظر اليك ووجه
الاستدلال من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طلبها
موسى ع واللازم بط بالاجماع وتواتر الاخبار بيان اللزوم
ان موسى ع عالم بما يجوز على الله وما يستحيل عليه والا لزم
الجهل وهو محال على الانبيا واذا كان عالما بما لا يجوز فالرؤية
مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك
على الانبيا ، محال الثاني ان الحق جل وعلا علق الرؤية ٥
على استقرار الجبل الممكن استقراره والمعلق على الممكن ممكن
فالرؤية ممكنة وهو المط وما نعترض به الخصوم بحاله لا تسمع
واكثرها لا يصدر من مسلم معترف بحق الانبياء واما الوقوع
فثابت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة اما الاجماع فقد

اتفقت الائمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وان
الايات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها وقد روى
حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما الكتاب
فقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير
الاية ان النظر الموصل بالى اما بمعنى الرؤية او هو ملزوم الرؤية
بشهادة ائمة النقل عن ائمة النقل فهو اما حقيقة او مجاز عن الرؤية
لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية وقد
تعذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية
لكونها اقرب المجازات الى الحقيقة ثم اشتهر هذا المجاز
بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف وتقديم
المتعلق للاهتمام ورعاية الفاصلة او للحصر يعني ان المؤمنين
من حيث شهرة تعلقهم بما هو في جالهم كانهم لا ينظرون
الا الى ربهم او لا نظر لهم لغير ربهم حقيقة وهذا يختلف بحسب
المعرفة بالله تع ومنه قوله تع انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
خص الكفار بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلو لم يكن المؤمنون

فلا نهم التهمو وبطل التخصيص في تمنه فقوله تع للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وفسر [illegible] الحسنى بالجنة والزيادة
بالنظر الى وجه الله الكريم على الابهام [illegible] صلى الله عليه وسلم لكن
النبيه نعم ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم ثبوت ومع عدم السؤال
ودون سؤال كقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر لا
تضامون في رؤيته فقد قيل انه روى حديث الرؤية
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما المحدث
فما له في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الا
تصحيح الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على ما يليق
بجلال جلاله ولا يصرح بالمشبهة اذ جعلهم من اهل السنة
والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم واما الصوفي فيقول الجميع
ما تقدم ويزيد باثبات الوجدية فيقول العبودية نسبة
العبد الى ربه والربوبية نسبة الرب الى العبد ومن المعلوم
عقلا ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على امرا
تجتمع في علم يقيني وذوق كشفي وشهود حسي وهذا

كل

كل مخاطبين بالمقوم بهم في الاولى لاهل الفرق من المريدين والثانية
لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين
والرابعة لاهل وحدة الجمع من العارفين وقد يقال بطريق الفهم
من الشاهدة فقال العبودية وقال الربوبية العقول [illegible] ما يطلب
الحق والكل يفتقرون الى احاطتهم وقد يشعر تعظم الاعظم
صلى الله عليه وسلم لقوله انكم سترون ربكم وقال تع سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا لخصوص مواطن الشهادة والربوبية [illegible] العبد والاسم
الرب لهما على ما هو معلوم بينهم وقد ذكرهم الشيخ في العبودية
[illegible] ذلك وتحقيق بعبوديتك فانه الخبر بهما [illegible] انهم
قال وانه موصوف بالوحدة في ذاته والصفات والاسماء والافعال
[illegible] ان ما [illegible] به [illegible] بعض اهل السنة ان الصانع
[illegible] فعلا هو [illegible] صفة الوجود وصفة حي البيان وصفة
[illegible] الاستواء [illegible] جميع ما [illegible] ظاهر [illegible] حال
[illegible] بكال [illegible] والفرعية [illegible] وكالحالة
[illegible] على [illegible] الحياة

والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام واختلفوا في صفات
اخر وتفصيل المسئلة ان تعلم ان بعد اتفاقهم على ما ذكر اختلفوا
اولا هل يجوز اتصاف الصانع بصفات اخر ام لا فقال بعض
اهل النظر لا متمسكا بانه لا دليل على صفة اخرى وما لا دليل عليه
وجب نفيه وانت تعلم انه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول
مع انا لا نسلم نفي الدليل وكيف والسمع طريق مستقل فيما لا يتوقف
دلالة السمع عليه من الصفات والاسماء وتمسكوا ايضا بانه لو
كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة وانت تعلم انه لا يلزم
من وقوع الشيء معرفته ولا من وقوع التكليف بكمال المعرفة
الممكنة من المكلف حصول المعرفة بجميع الاوصاف المكلف بمعرفتها
لجواز ان يكون بعض الاوصاف مما لا يمكن المكلف معرفته
وشرط التكليف الامكان ولو سلم فقوله لم تعرف ثم وكيف والشرع
جاء باوصاف وقال اكثر اهل السنة يجوز ان يكون الباري جل
وعلا متصفا بصفات اخر ثم من ذكر ما ورد به ظاهر الشرع
والسمع حمله على حقيقته كاليد والعين والوجه والاستواء والقدم

والقد

الصدر والاصبع فهذه وما اشبهها مما اختلف اهل السنة
والجماعة بعد صرف المحمل المحال فيها على ثلاثة اقوال
القول الاول قول جماعة من اهل السلف الصالح من
اهل الفقه والحديث كمالك والشافعي وهو احد قولي
الاشعري انها صفات زائدة على الصفات السبع الله اعلم
بحقائقها ونفوض ذلك على ما هو السماع اي من صفاته
الوجه واليدين والعينين وجعلها ابن رشد خمسة صرح
بذلك في البيان والحاصل انا نعتقد احالة ظواهرها المنافية
للدليل العقلي والنص السمعي من قوله جل وعلا [illegible]
ونكل العلم بحقائقها الى الله من غير تعرض الى تاويل يردها
الى الصفات التي ثبتت بالعقل كالحياة والوجود والعلم والقدرة
والى هذا اشار ابن حنبل رض بقوله الايات المتشابهة خزاين مقفلة
حلها تلاوتها وما ينسب الى الحنابلة من غير هذا مما يقتضي التشبيه

والجسمية والجهة الحسية والبينونة فافاد ذلك اعتقاد من
جهلتهم ولبسوا من اهل السنة والجماعة متفقون على التنزيه
المطلق المحكم سمعا وعقلا الثاني ان هذه الالفاظ المتعذر
ارادة الحقيقة منها مع كلها تدل بالمجاز على تلك الصفات
الثابتة عقلا وسمعا وهذا قول الحذاق من الاشاعرة
وغيرهم الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف
المقرر ان يبقى بعوض الحال اكثر من محل واحد ثم اعلم
ان القائلين بالتاويل اختلفوا في كيفيته على طريقين الاولى طريق
الاقدمين كابن فورك حملها على مجاز انها الراجعة الى الصفات
الثابتة فقالوا اليد تطلق حقيقة على الجارحة ومجازا على
لازمها اما القدرة بعلاقة ان اليد في المشاهد محل لظهور
سلطان القدرة واما النعمة والعطا بعلاقة ان اليد في المشاهد
سبب لها ظاهرا وكانها عنها تنشا ولما كان الامر هكذا حسن

اطلاق

اطلاق اليد وارادة به القدرة قصدا للمبالغة اذ المجاز ابلغ كما
قرر في صناعة البيان والعين تطلق ايضا على الجارحة حقيقة
وتطلق مجازا على لازمها اما الادراك بعلاقة ان العين في المشاهد
محل له او الحفظ بعلاقة انه في المشاهد انما يكون بالعين فحسن
كما ذكر اطلاق العين في حقه جل وعلا على بصره الكريم او على
الحفظ بحسب المقام والوجه يطلق ايضا على الجرم المخصوص الذي
باعتبار تشخصه غير مخصوص وقد يطلق على ذات الشيء بعلاقة
الملاحظة التابعة للتعيين والتمييز كما يقال اعطيته لوجه فلان
فلا يعني ذاته فحسن كما ذكر اطلاقه الوجه على ذاته جل وعلا
اشعارا منه كما تعين به وكذا الاستواء يطلق ويراد به الاستقرار
والتمكين ولازمه علو المتمكن على المتمكن عليه ضرورة من استقر
على شيء فقد علا عليه فحسن كما ذكر في المبالغة اطلاق الاستواء والمراد
به الاستيلاء كما في قوله الرحمن على العرش استوى وخص العرش لانه

اعلى الموجودات حسا والمراد من ذلك علو المكانة التي
تقتضي العظمة والكبرياء والقهر لجميع العباد وكذلك تعالى
في جميع ما جاء في هذا الباب على هذا السبيل فاستقم
الطريق الثاني طريق المتاخرين الذين اكتحلت اعين بصائرهم
بعلمي المعاني والبيان وهي التي كانت مغروسة في قلوب
الصحابة والتابعين قبل دخول العجمة على القلوب وفسروا
هذه المتشابهات الى التمثيل الذي يقصد به تصوير المعاني
العقلية بابرازها في الصور الحسية قصدا الى كمال البيان كما
تقول في اية اليد مثلا قوله تعالى لما خلقت بيدي تمثيل وبيان
لكيفية خلق الله لادم وانه مخلوق لله جل وعلا لا محالة مع ما
يجب ذلك الخلق من كمال العناية كقولهم اخذ فلان الامر
بكلتا يديه اي هو فاعله ومعتن به على كل وجه من غير ان ينظر
الى تحقيق مفردات هذا التركيب في جانب ما اريد به ولا تتكلف

للفظ

للفظ اليد مثلا معنى يناسبه وانما ينظر الى الخلاصة والمقصود وقد
تق في سر تثنية اليد على هذا الوجه كما اشار اليه الشيخ سيدي
ابو الحسن الحرالي ان اليدين اشارة الى ما اجتمع فيه من اثار
القوتين الالهيتين وذلك هو ما انطوى من النور الذي هو اصل
خلق الملائكة كما قال عليه السلام خلق الله الملائكة من نور كما هو في
مسلم ومن النار كما يشير اليه قوله تعالى من صلصال كالفخار الذي
هو اصل خلق الجن الذي منهم ابليس فاقتصر النظر في اعتقاده
خلق آدم من الطين وحده ولم يتبين له ان ادم مجموع خلقه
اخذ من الثلاث الطفها واشرفها فكان يجب عليه من ذلك ان يسجد له
ولم يلتزم احد ذلك بالسجود كما التزمه الملائكة لمقتضى ما هو عليه
من النور الذي من اجله سجدت له الملائكة ولم تزل مشتملة
عليها خيرا هو وذريته فكذلك كان يجب بمقتضى الحكمة ان يسجد له ابليس
لما في خلق ادم من لطف النار حتى كان يجب هو وذريته

مودانيا سبب امر النار وهذان المعنيان اللذان هما النور
والنار المجتمعان في خلق ادم مفهوم البيان من لفظ اليدين
من غير التفات ولا نظر الى ما يرجع لمدلول اليدين في
حق الباري وبهذا تمت الحجة على ابليس في الزامه السجود
وحيث سجدت الملايكة لمقتضى ما فيه ولم يسجد هو مع
وجود المقتضي المناسب وايه العين تتنزل للحفظ والرعاية
المذكور على هذا القياس قال وبصفة يوجب الاستغنا
عن المكان على راى اقول يريد ان مما يجب الايمان به ان صانع
العالم موصوف بصفة توجب الاستغناء عن المكان بمعنى
قايم به زايد على ذاته لا لذاته وهذا هو راى ابي اسحق الا
سفرايني والجمهور على خلافه وان الاستغناء عن المكان
لذاته لا لصفة زايدة على ذاته اما اولا فلان الاستغناء عن
المكان امر سلبي والامور السلبية لا تعلل بصفة المعنى وثانيا
لانه لو كان مستغنيا عن المكان لا لذاته بل لصفة زايدة على ذاته

لكان قابلا له من حيث ذاته لولا تلك الصفة وهو محال اذ واجب
الوجود من حيث مفهوم ذاته مستغن عن المكان قال وبصفة
الشم والذوق واللمس على راى اقول يريد ان مما يجب الايمان به
اتصاف الصانع بهذه الاجناس اعني بادراك المشمومات والمذوقات
والملموسات من غير اتصال ولا مماسة وهذا هو راى القاضي
الباقلاني علما بانها صفات كمال واضدادها نقص فيتعين لما
قيل في السمع والبصر على احد الطريقين والجمهور على خلاف ذلك
الكلام يرد به سمع والسمع هو المعتمد في ذلك وايضا للايهام من
اختصاص بالملاقات قال وبالقدم غير البقاء على راى اقول يريد
انه مما يجب الايمان به ان صانع العالم موصوف بصفة القدم
زايدة على ذاته وحيث له اتم قولهم وهذه الصفة غير صفة البقا
التي تثبتها الشيخ كما تقدم وهذا راى عبد الله بن سعيد والى اهل
المتقدمين باق ببقاء وان القدم غير البقاء بخلاف ما ذهب اليه
الجمهور من ان القدم يرجع الى صفة سلبية كما تقدم من

المعدمة وانه متقوم لذاته والا لكان قابلا لصفة ذلك من
حيث ذاته وهو محال وبالعالمية والقادرية والمريدية
والحيثية عند مثبتي الاحوال اقول يريد ان مما يجب
الايمان به على راى من اثبت الاحوال وهو القاضي الباقلاني
ومن تبعه كامام الحرمين في احد قوليه صفة العالمية
والقادرية وبالجملة جميع الصفات المعنوية التي هي
الاحوال المعللة بالصفات المعاني التي تقدم بيانها من
الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
وهذا الراى بالتحقيق مبنى اثبات الحال والحق نفيه
كما حرر في علم الكلام والكتب المطولة وبعلوم متعددة على
راى اقول يريد ان مما يجب الايمان به على راى وهو راى
ابي سعيد الصعلوكي ان صانع العالم موصوف بعلوم متعددة
بتعدد المعلومات عملا باعتبار الغايب بالشاهد والصواب
انه جمود مع الشاهد والحق ما ذهب اليه الجمهور من ان
العلم واحد والتعداد في التعلق لا في العلم والا لزم تعدد القدم

من غير موجب ضرورة بقاء العلم مع كل متعلق فيتعلق به وهو
المراد قال وبالرحمة والرضا والكرم غير الارادة على راى
اقول يريد ان مما يجب الايمان به على راى وهو راى عبد الله
بن سعيد ان صانع العالم موصوف بالرحمة والرضا والكرم
زايدة على الارادة عملا بظاهر السمع وعلى هذا علماء الحديث
والحق ما عليه الجمهور من ان ذلك كله يرجع الى الارادة
باعتبار تعلقها او نفس التعلق وقد تقدم تحقيقه فانظره
قال والصحيح انه لا دليل على هذه الصفات لا اثباتا ولا
نفيا اقول يريد ان هذه الصفات المختلف فيها المذكورة
في هذا الفصل لا دليل في العقل ولا في السمع على اثباتها ولا
نفيها وقد قررنا ذلك بل منها ما قام الدليل على نفيه والله اعلم
بحكمه من الصفات التي اختلف فيها التكوين والتاثير
الذي يكون عند حصول الاثار وحاصله اخراج الشيء من العدم
الى الوجود اثبتها ابو منصور الماتريدي وسائر الحنفية

ونفى ذلك الاشعري والحاصل ان الحنفية اثبت معنى زايدا
على القدرة سموه التكوين والتاثير والتخليق والترزيق
باعتبار متعلقاته من الخلق والرزق وغير ذلك والعمدة
في اثباته ان البارى تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون
صفة التكوين محال كالعالم بلا علم قالوا لا بد ان يكون ازلية
لامتناع قيام الحوادث بذاته والجواب ان هذا انما يكون
في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التكوين
كذلك بل هي معنى اضافي يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر
باعتبار تعلق قدرته بحصول المقدور لوقت حصوله وهذا
التعلق هو بالتحقيق مسمى التكوين والتخليق ونحوهما فلا
يكون معقولة الا فيما لا يزال عند اعتبار الاضافة للعلم
فقط والحاصل ان المعقول ههنا اربعة ذات المؤثر
وما به التاثير وهو القدرة والاثر وهو المكون والتاثير
وهو النسبة الاضافية اما الذات المؤثر وما به التاثير
والاثر فلا شك انها حقايق موجودة خارجية واما التاثير

فلا

فلما كان يتوقف تعلقه على غيره الذي هو تعقل الاثر والاثر
حادث وما يتوقف على الحادث حادث وايضا ما يتوقف على
غيره نسبي والنسبي اضافي والاضافي لا وجود له في الخارج
فعند ذلك قال الشيخ ليس ثمة الا القدرة واما تعلقها
بالاثر وهو المسمى بالتاثير فلا وجود له من غير الذهن وليس
في الخارج الا الاثر ومن ثم قال الخلق هو المخلوق يعني في
الخارج لا في التعقل فالحق ما ذهب اليه الشيخ من ان التاثير
صفة اعتبارية ولا دليل على تحققه في الخارج كما بيناه
والله اعلم بالصواب وانه واحد بصفاته اقول يريد ان
مما يجب الايمان به ان صانع العالم واحد وقوله بصفاته اي
هو واحد متصف بصفاته اي هو واحد وان تعددت صفاته
فان تعدد الصفات لا يلزم منه تعدد الموصوف وقد تقدم
الكلام على الوحدة وعلى الواحد وعلى ما يقال عليه الواحد
واقسام التوحيد وبقي ههنا التعرض للدليل على هذا المطلب

بحسب الطرق الثلاثة فنقول بعد ان تعلم ان الاله هو الذي
يكون موصوفا بصفات الكمال التي هي من اجلها يرجع اليه
كل ممكن ويتوقف في ماهيته ووجوده عليه وترجع ذلك الكمال
الى انه موصوف بصفة هي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اما
الاشاعرة فعمدتهم في ذلك من جهة العقل الدليل الموسوم
بدلالة التمانع وحاصله ان نقول صانع العالم واحد بمعنى انه
ليس مؤلفا من اجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي الكم المتصل
اعني المقدار عنه وانه واحد بمعنى لا ثاني له فيلزم نفي الكم
المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم واما
الثاني فلانه لو كان صانع العالم اكثر من واحد لزم ان لا يوجد
شيء من العالم والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه على ذلك التقدير لو اراد احد الالهة وجود شيء من
العالم فاما ان يريد الآخر وجوده ام لا وعلى ذلك اما ان
يريد العدم ام لا يريد لا عدما ولا وجودا والتالي باطل بتمامه
فالمقدم مثله فاما القسم الاول وهو ان يريد الآخر الوجود

فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على اثر واحد وتقدير
واحد بين قادرين ان نفذت ارادتهما لزم العجز والترجيح من
غير مرجح ان نفذت ارادة احدهما او العجز ومخالفة الواقع
او وقوع الممكن بنفسه ان لم تنفذ ارادة واحد منهما واما
القسم الثاني وهو ان يريد الآخر عدمه فهو محال ايضا لما يؤدي
اليه من اجتماع النقيضين ان نفذتا معا او ارتفاعهما ان لم
تنفذا مع العجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة
احدهما واما القسم الثالث وهو ان لا يريد الآخر وجودا
ولا عدما فعدم ارادته لا يخلو اما ان يكون لاجل ارادة
الآخر او لا لاجلها فارادته للوجود او للعدم ممكنة او وقوعها على
ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض
وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته لاحدهما محال على ذلك
التقدير كما تقدم فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله
الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب والى هذه الدلالة

اشار بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ثم هذا المطلب
مما يصح التمسك فيه بالسمع لعدم توقف السمع عليه وادلته
من السمع كثيرة وهي متمسك المحدثين قال تع والهكم اله
واحد وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد
لا اله الا هو قل هو الله احد وبالجملة فعدد اية كثيرة و
لاعتناء الحق به اكثره خبرا وشهادة وقسما عليه خبرا
بقوله والهكم اله واحد وشهادة بقوله شهد الله انه
لا اله الا هو وقسما بقوله والصافات صفا الى قوله ان
الهكم لواحد وتكررت اى التهليل في القرآن في ست
وثلاثين موضعا منه وبالجملة فالانبياء والرسل عليهم الصلوة
والسلام انما بعثوا من اجل التوحيد كما تقدم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وسورة هود و
الاعراف يعنيان لك ذلك من حيث اخبر الله عن انبيائه

مع رسلهم واما الصوفي فيقول بما تقدم ويزيد اشياء فان
الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعددا لما كان مطلقا بل مقيدا
ولو بنفي ما يدخل تحت العدد معه عنه والاله لا يكون الا
كاملا بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد
ونقول ايضا الاله لو كان متعددا لكان العدد ذاتيا له اذ لو لم
يكن ذاتيا لكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير
ولا شيء من المحتاج باله وباطل ان يكون التعدد ذاتيا له و
الا لكان موقوفا على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره
فيكون موقوفا على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته
فهو ناقص لذاته وايضا كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه
في التمام كالانسان مثلا وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما
التعدد في الاشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول تشخصه ثم تشخصه
واحد فاذا لكل شيء وحدة تخصه دائما او وقتا ما هو بها هو
نوعا او شخصا وكلما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة
لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر لا له
الا الله واحد ومن هنا قيل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحدا فهو لا
مثل له يماثله في حقيقة ذاته ولا في حقايق صفاته لا من
غير الممكنات والا لكان واحدا ولا واجب الوجود لما يلزم
من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لكان
ممكنا ضرورة انه يماثل الممكن ممكن لان المثلين هما المشتركان
في صفات النفس وذلك كله محال وهذا نص قوله تعالى ليس كمثله
شيء سواء قلنا ان الكاف صلة وهو على هذا التقدير نص في
المعنى او ليست بصلة ويكون صريحا في نفي مثل المثل ويلزم منه نفي
المثل قطعا والا لزم ثبوت مثل المثل والآية نص في نفي مثل المثل ٥
فتبين من هذا ان صانع العالم مخالف لسائر الحوادث والله جل
وعلا لا نظير له ولا مثل وهو اخر المطالب الاعتقادية وهو يحصل
مما تقدم من كلام المصنف في الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله
اعلم تنبيه ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شيء و
ان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يبطل قول المجوس وكل من
اثبت الفاعل غير الله من علة او طبع او ملك او انسي او جن اذ لا اله

التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في
تكفير المعتزلة حيث جعلوا التاثير للانسان ولم يتوقف
جميع القدماء في تكفير من اعتقد تاثير النجوم او الطبيعة او
ملك او غير ذلك والله اعلم وانه لا تاثير لقدرة العبد في
مقدوره على الاصح لقول بعضهم ان مما يجب الايمان به انه
لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره ومدار الكلام على هذا المعتقد
يرجع الى اطراف الاول التاثير وهو اخراج الشيء من العدم
الى الوجود كما تقدم والثاني القدرة والقدرة تطلق على صفة
يقع بها الفعل على وفق الارادة والثالث مقدور العبد
وهو الاثر الواقع في محل قدرته من حركة او سكون والرابع
العبد والمقصود منه هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل
اختياري من انسي او جني او ملك الخامس ضبط الخلاف الحاصل
من اهل السنة في هذه المسألة اتفق اهل السنة على عدم استقلال
العبد بفعله وان له فعلا في الجملة يسمى كسبا ينسب اليه بحيث قال

فعل ولم يفعل وانه يقع مغايرا لما يقع فيه اضطرارا ومن غير
اختيار كالرعشة والمسحوب على وجهه وان ذلك
الفعل الذي يسمى كسبا عليه يثاب وعليه يعاقب ثم اختلفوا
فقال الشيخ وبعض اصحابه وجماعة الصوفية واهل الحديث
ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل
من غير تاثير لها فيه وانما التاثير للباري جل وعلا وتلك
القدرة المقارنة للفعل هي كسبية الذي جاء به السمع
في قوله جل وعلا تجزى كل نفس بما كسبت وهذا القول هو الذي
جعله المص الاصح وقال الاستاذ فعل العبد بقدرة الله وقدرة
العبد والكسب فعل فاعل حقيقي وقال القاضي فعل العبد له
ذات وحال فذاته بقدرة الحق وحاله وهو كونه طاعة او
معصية بقدرة العبد والكسب تاثير قدرة العبد في حال
الفعل من كونه طاعة او معصية وقال امام الحرمين في غير الارشاد
وهو اخر قوليه فعل العبد بقدرته التي يخلقها الله جل وعلا
فيه لكن الفعل مخصوصا بارادة الله ومعلوم تعلقه لا بارادة

العبد

العبد ولا بعلمه والكسب عنده تعلق قدرة العبد بمعدوم تاثيره
فعلى اقدار قدرتها انه جل وعلا خصصها بارادته وكتبها
بعلمه وهذا القول اخذه من اطلاق الاستاذ حيث قال
الكسب فعل فاعل حقيقي الا ان الاستاذ يرى الاعانة تعلق
قدرته جل وعلا بما تعلقت به قدرة العبد والامام جعل
الاعانة تعلق الارادة على وفق العلم بفعل العبد وكان المراد
الى الجمع بين ما نحسه من انفسنا حالة الافعال الاختيارية
وبين عدم احاطتنا بافعالنا وعدم ارادتنا اياها كما هو ظاهر
في حالة الذهول والغفلة فيقتضي ان يكون العلم لله والتخصيص
بارادته وقال فخر الدين بن الخطيب الفعل الاختياري لا بد له من
داع يحمل عليه وقدرة تتعلق به وليس الداعي من فعل العبد والا
لزم التسلسل فهو من فعل الله والقدرة من فعله فالكل من فعله بلا واسطة
او بواسطة وهذا يرجع الى قول الامام وقال الاصفهاني
يخلق في العبد قدرة لكن تلك القدرة لا تاثير لها في الفعل الا
ان يجعل الله فيها التاثير والكسب على هذا قدرة العبد في الكسب
انه ظاهر جلي لما نجده من انفسنا والحق في التفسير والاوضح انه

امر اضافي بحسب العبد ولا يوجب وجود المقدور بل
اتصاف الفاعل بالمقدور به وذلك كتعيين احد الطرفين وتوجيه
وصرف القدرة اليه وهذا القول احسن مما اشار اليه الشيخ
بمثال ضربه على ما نقله السهروردي ستأتي في مسالك العقول قال
سئل الشيخ عن الكسب فقال مثل خلق الله الفعل عند كسب
العبد الفعل كمثل احلاس عبدا على شاهقة سطح ووضع بين
يديه حجرا وقال له ان رميته عاقبتك ووقعت النسبة على حجر
بحيث يكون منه برئ ونسبه ثم ان العبد بدا له ان يرمي
الحجر بعينه وما عقد على ذلك جزم عليه واعرض عن الخشية
اليه ومعناه يشبه من بين يديه فالفعل للعبد والجزم والقصد
العبد فكذا الله يخلق في العبد العزم والقصد والقدرة
المصرفة للفعل وعند تمام ذلك يخلق الفعل فالكل منه
والعبد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واذا نفي هذا فالقول

الاصح من هذه الاقوال عند المص هو قول الاشعري وهو قول
السلف الصالح كما قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه
وان الحوادث كلها بقدرته من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة
العبد وبين ما لا تتعلق والدليل على ذلك العقل والسمع اذ هو
المطلب مما يصح التمسك فيه بهما اما العقل فانه لو كان فعل
العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار له والا
حينا ومع عدم العلم والتالي باطل لما يجد كل عاقل من عدم علمه
حاله قطعه لمسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات
التي بين المبدأ والمنتهى وكذا الآنات التي تتألف منها
زمان ذلك وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه
عدم العلم بالاعضاء التي هي آلتها والمخارج التي فيها مواقعها
وعدم العلم بهيئاتها واوضاعها وكل ذلك ظاهر وايضا فلو كان

فعل العبد بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو محال
لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء وعدم
الاستغناء واما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن
مقدور له تعالى وقدرته لان الامكان هو المحوج الى السبب
المعين لان غير المعين لا تحقق له والامكان معقول واحد
في جميع الممكنات فيلزم افتقار جميع الممكنات الى ذلك السبب
المعين والا لزم الترجيح من غير مرجح ولا جايز ان يكون ذلك
السبب ممكنا والا لزم التسلسل فيكون واجب الوجود وهو
صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل العبد نعلم
واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وايضا لو جاز
ان يكون فعل العبد واقعا بقدرته لجاز ان يكون الجواهر وسائر
الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق والمقدم مثله اما
الملازمة فلان المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان او
الحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات وهذه الادلة

خاصة

خاصة في مذهب الشيخ مبطلة لما سواه فانظر واما السمع
وهو متمسك المحدثين فبالاجماع كما نقلناه وبالكتاب والسنة
والنصوص كثيرة قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون ووجه
الدلالة فيها اما على ان ما مصدرية فظاهر وكذا على ان
تكون ما موصولة فان نزاع الخصم انما هو في الاثار
التي هي الحركات والسكنات المحمولات لا في التاثير المتعلق
بها اذ هو نسبة اعتبارية كما تقدم قال الله تعالى ذلكم الله
ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء ووجه الدلالة منها ان الاية
خرجت مخرج المدح فلا يصح ان يكون المخلوق بعض الاشياء
اذ لو كان المخلوق بعض الاشياء كما يزعم الخصم لما كانت
مدحا اذ عند كثير من الحيوانات خلق البعض فلا يكون
الاختصاص فلا مدح فتعين الجميع واذا تعين الجميع
بطل ان يكون خلق لغير الله وذلك هو المطلوب وقال تعالى

ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل
الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما
قلنا مع ما فيها من زيادة الانكار من طالعتهما اي اولها
على من دعوى المخالف اذ هو يقول تخلق كخلقه على تقدير
ان العبد يخلق افعاله وفي الصحيح عنه عم من حديث الايمان
الطويل ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
وان تؤمن بالقدر كله خيره وشره وحلوه ومره وفي صحيح
مسلم قال صلعم المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف
وفي كل خير احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز
ولا تقل في شيء اصابك لو كان كذا لكان كذا فان لو تفتح
باب الشيطان ولكن قل قدر الله وما شاء فعل وعن انس
كان النبي صلعم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي
على دينك فقلنا يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما

جئتنا به قال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن
يقلبها كيف يشاء واشار الى السبابة والوسطى يحركها
واما الصوفي فيقول بالتقدير ويقول اذا قيل بم عرفت
الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغير الله
فعل وهو معه بعموم التكوين وما بيده وافيه التحريك
والتسكين وهو معكم اينما كنتم اي يكون كونكم الشامل
لذواتكم واعراضكم وافعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل
ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك
له وبذلك امرت وانا اول المسلمين ثم تتميم اتفق
اهل السنة والجماعة على ان صانع العالم جل وعلا مريد لجميع
الكائنات من خير وشر وايمان وكفر ضرورة انه خالق وعالم
بالكل فيكون مريدا للكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وهو
ايضا فهو عالم بما لا يقع فلا يريده لان الارادة صفة توجب تخصيص

الحادث بحالة حدوثه عند تعلق القدرة به مما علم انه لا يقع
محال ان يقع وان كانت احالته بالغير وكل ما هو محال
ان يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادة اذ لو تعلقت به
ارادة على ذلك التقدير لكان متمنيا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقد اتفق السلف الصالح على هذه الكلمة و
هو حديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهي تلزمها
ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا ومستويا وقال
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وهذا
المطلب ادلته في الكتاب والسنة لا تحصى وهي متمسك
المحدث واما الصوفي فيتفق الارادة لغيره لان
الارادة صفة تتوسط بين صفتين احدها تتعلق بايجاد
الفعل وهي القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو
عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهما لله فقط وبالجملة

فالتأثير

فالتأثير لله والتخصيص الارادي له والكشف العلمي لله والعبد
قابل لما يبرز عليه مما يبدو وفيه متى شاء عادة فهو كسبه وما
لا ليس بكسبه والكل بفعل الله تنبيه اعلم انه لا خلاف بين اهل ٥
السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله على جهة
العموم والاجمال واما على التفصيل فنقل عبد الله بن سعيد انه قال
لا يجوز ان يقال المعصية بارادة الله دفعا للايهام ان تكون مأمورا
بها على ما يسبق لبعض اوهام العوام كما توهمته فرق الاعتزال و
والشيخ رضه يرى جواز ذلك بتقييد يزيل هذا الايهام فيقول الباري
مريد للمعصية وهو عالم بمكتسبها انه معاقب على فعلها والحق
ان ههنا مقامين الاول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التعبير عما قيل
عليه اما الاول فقد اعطت الادلة العقلية والسمعية والوجدية
انه جل وعلا مريد لجميع الكائنات على التفصيل في تفصيل التفصيل من
غير استقلال ولا تعقيد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير
ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في المتعلقات فقط واما الثاني
فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذاك عمل لساني والاعمال

قد انقسمت مرتبة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز
والعمل الثاني من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب نجي
الملائم وما لا فلا والآداب انما تورث حتى قال ادبني
ربي فاحسن تاديبي واذا تقرر فقد ثبت في الشرع ما يدل
على ان الادب عدم التصريح بما تعلق به النهي او كان
عن ملائم الطباع البشرية كنسبة الرجل وعلا وان كان
كل ذلك في نفس الامر ليس الا من الله تعالى كما ان
خليله ثم الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني و
يسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكيا
عن الخضر اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر
فاردت ان اعيبها ثم قال واما الجدار فكان لغلامين يتيمين
وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا فاراد ربك ان يبلغا
اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تع ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد
قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم عنه في حديث التوجه الطويل
الخير في يديك والشر ليس اليك انا بك واليك الى غير ذلك والله

اعلم وان العقل لا يستقل بادراك كون الفعل والترك متعلق
المواخذة الشرعية فلا تحسين ولا تقبيح عقلا اقول يريد ان مما
يجب الايمان به ان العقل لا يستقل بادراك المواخذة الشرعية المتعلقة
بالفعل والترك فلا تحسين ولا تقبيح بالعقل وهذا المطلب الملقب عليه
في الاصطلاح بالتحسين والتقبيح العقليين وانما ذكره المصنف لترتب
عليه ما بعده من المطالب اذ هي مرتبة على ذلك كما تقف عليه و
الحاصل ان اهل السنة والجماعة اتفقوا على ان الافعال توصف
بالحسن والقبح لكن لا لذواتها ولا لاوصافها ولا لاعتبارات لحقتها
وانما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها فان تعلق
بها نهي فهي قبيحة فاذا القبيح ما نهى الشارع عنه وان لم
يتعلق بها نهي فهي حسنة فاذا الحسن ما لم ينه الله عنه والحسن
راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهي والقبيح راجع الى كون الفعل
تعلق به نهي فنفس التعلق اوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح
الذي هو محل النزاع بين اهل السنة ومن خالفهم وهو كون الفعل

بحيث يثاب على فعله ويمدح او يعاقب ويذم هذا وقد يطلق
الحسن والقبح على معان اخر ليس شيء منها محل النزاع كالتي
الحسن ما وافق الغرض والقبح ما خالفه والحسن ما لا حرج فيه
والقبيح مقابله والحسن ما كان صفة كمال في نفسه والقبيح مقابله
اذا تقرر هذا فاعلم ان هذا المطلب مما يصح التمسك فيه بالعقل
والسمع اما العقل فهو انه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما
اختلف لانما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل
ظلما وحدا والضرب تعذيبا وتاديبا وايضا لو حسن الفعل
او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر
زايد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والثاني باطل
لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية كما تقدم مثله واما
السمعية فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا دل على
عدم المواخذة قبل الشرع فيلزم ان يكون الاحكام بالشرع لا بالعقل
وهو المراد وهذا الدليل يتمسك المحدث واما الصوفي فيقول الافعال

كلها

كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف اما نسبة التكوين
فظاهرة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله وقد قال انما
امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فالافعال بهذه
النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستوائها في الايجاد بل هي حسنة
من حيث علم الفاعل وارادته واما نسبة التكليف وهي الطلب
فهي مختصة بافعال المكلف وهو الملك والجن والعاقل البالغ
من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم
بالحقيقة الا لله فلا تكليف ولا طلب الا لله وقد انقسمت
التكاليف الى طلب فعل والى طلب ترك فما تعلق الطلب بفعله
جعله الشرع حسنا بطلبه وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحا
بطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله حسنا لسلامته
من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية ولا شك
ان العقل لا يهتدي لوقوع حكم في الافعال كلها امكنه ان يكون

حسنة او قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب و
تعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمعي النبوي
او بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدركه مجرد العقل
فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب والله اعلم وانه لا يجب
عليه شيء اقول مما يجب الايمان به ان صانع العالم جل وعلا
لا يجب عليه شيء وهذا المطلب مما اتفق عليه اهل السنة
والجماعة وحاصله ان جميع الكائنات كيف كانت على العموم
كوجود العالم او على الخصوص كوجود الانسان ووجود
ما به يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة
القوى وبعث الرسل والثواب على فعل الطاعات و
العقاب على ضدها كل ذلك لا يجب عليه منه شيء جل وعلا *
لا بالوجوب الشرعي ولا العقلي ولا العادي ولا غير ذلك
فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما المخصص لوقوع

احد

احد الجانبين مشيئته وارادته المتعلقة بالشيء تعلق التخصص على نحو ما
تعلق به العلم فجميع ما فعل مما فيه لطف بعبده فمحض فضل وكرم واحسان
منه اليه وما فيه من تعذيب او ابتلاء او تضييق فمحض عدل منه
اليه ولو شاء لعكس وهذا المعتقد في غاية الوضوح بعد بيان ما
قبله ضرورة انه لو وجب شيء فاما بالايجاب الشرعي وهو محال
والا لزم ان يكون مكلفا او بالايجاب العقلي والا كان عدمه يلزم
منه محال ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته
ولا العرفي ولا عادي لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا
او العادة فعله فلم يبق شبهة الا انه واجب باعتبار الحسن والقبح
العقليين لما يلزم على ذلك التقدير من عدم الحكم بوجوبه العبث
الذي هو قبيح عقلا فيقال قد بينا بطلان الحسن والقبح العقليين
فقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا والله اعلم *
ولا يفعل شيئا لغرض اقول مما يجب الايمان به ان صانع العالم جل وعلا
لا يفعل شيئا لغرض اذ الغرض هو الحامل للفاعل على فعله من تحصيل كمال
عنده او به او دفع نقص كذلك وهذا المعتقد مما اتفق عليه اهل

السنة والجماعة الا ما نقله الامام فخر الدين عن اكثر الفقهاء من ظاهر
قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية ان تكون بمعنى الباعث
للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة والصواب
انما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة
فان الذي يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون
مثلا الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل هذا
وهو الغرض منه بحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك
انه مما يجب ان يكون كذلك عقلا وانما يقصدون ان ذلك كذلك
بجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان
الاحكام مرتبطة اما بجلب مصالح العباد او دفع مفاسدهم لا على
جهة الوجوب العقلي واستقراء جملة الشرع ذلك من تتبع
احكام الشرع حتى اعطتهم تلك القواعد الكلية ثم الدليل على هذا
المطلب واضح بعد ابطال التحسين والتقبيح وحاصله ان قال
انه جل وعلا لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره
وهو محال لان ذلك الغرض يحصل مصلحة العبد لانا نقول تحصيل

مصلحة

مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا
داعيا للفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون
تحصيل المصلحة بالنسبة اليه اولى لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة
اليه وايضا فقد ثبت انه جل وعلا قادر على ان يفعل ذلك الغرض
من غير واسطة فعل والعبث عليه محال اجماعا والمحدث يقول
اتفق السلف الصالح على انه منزه عن ذلك واما الصوفي فيقول
ترتب المسببات عن اسبابها حكمة الاسماء الالهية والمسببات
واسبابها بالنسبة الى العلم والارادة والقدرة ضرورة امكانها
المقتضي لتعلقها بذلك فما يصلح ان يكون مسببا عن شيء فمن حيث
الحكم الاسماء له حق وبهذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضية
للتكوين فلا سبب ولا مسبب لوجوب ظهور الكل فلم يبق السبب
الا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق
الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون يوضح لك المقصد
ما عرفته قال وان الاعمال ليست علة لاستحقاق الثواب والعقاب اقول
هذا المعتقد مما اتفق عليه اهل السنة والجماعة والحاصل ان الله جل

وعلا خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من اطاعه له
الجنة بمقتضى فضله ومن اباه له النار بمقتضى عدله من غير ان تكون
طاعة المطيع لاستحقاق ما له جعل او اباية من اباه علة ايضا لما له
جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته فلم تكن الا
اعمال الاعلامة لاربابها الذين خلقت فيهم على ما يؤول اليه امرهم
من سعادة او ضدها وهذا المطلب بعد بطلان التحسين
والتقبيح العقليين واضح وقال عم اعملوا فكل ميسر لما خلق له
وقال عم لن يدخل احدكم الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله
قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة
وبالجملة فقد اتفقت كلمة الشرع على ان الاعتماد على العمل
شرك خفي ولو كانت الاعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد
عليها واجبا وما كان واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك
مطلوب الترك والصوفي يقول من تحقق بعبوديته لنفسه علم انه
لا شيء له يوجب الخصوصية غير الفضل والا كان منازعا للسيد في
في سيادته فاعلم قال وان محمدا صلى الله عليه وسلم اقول يريد ان

رسول النبي

مما يجب الايمان به ان محمدا صلعم رسول الله وهذا المعتقد العظيم هو الذي
تتم به دايرة الاسلام والايمان وهي لا اله الا الله محمد رسول الله
والنبوة والرسالة من افعال الله جل وعلا الجايزة فهذا المعتقد
يرجع الى ما يجوز في افعال الباري جل وعلا والكلام على هذا المعتقد
يتوقف على مباحث وذلك لان هذه القضية لها موضوع وهو الشخص
المعين ولها محمول وهو الرسول المضاف الى ذات الحق ونسبة
ذلك لموضوع واثبات تلك النسبة بالبرهان ولما كان معقول الرسول
يرجع الى معقول النبي او هو ملزوم له فلابد في الكلام على النبي والرسول
وما يتوقف على ذلك البحث الاول النبي فعيل من النبوة وهو ما ارتفع
من الارض فيكون معنى النبي صلعم الذي شرف وارتفع على غيرهم
فيكون فعيل بمعنى مفعول واصله غير مهموز فيكون نبيوا من واوا
مسبوقة بياء ساكنة فيجب قلبها والادغام فيهما كما هو معلوم
وجمعه على انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر فيكون بمعنى
من انبأ عن الله سبحانه فعيل بمعنى فاعل او منبأ اي مخبر اي اخبره الله
جل وعلا بغيبه على طريق الوحي فيكون فعيل بمعنى مفعول واصله
مهموز قبل لبس من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة بالهمز الا انهم

تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية
الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون غير
هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك فاذا لامه همزة متطرفة
قلبت ياء وادغمت الياء فيها وجمعه نبآء قال الشاعر
يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا
ويصح جمعه ايضا على انبيا لان الهمزة لما ابدل لم يرد الا ياء
لازما جمع جمع ما اصل لامه حرف علة هذا هو الاشتقاق
المشهور فيه وقد يقال انه ماخوذ من قولك نبأت بمعنى
خرجت يقال نبأت من ارض الى ارض بمعنى خرجت من ارض
الى اخرى فمعناه الذي يخرج من الضلالة الى الهدى وقد
يقال انه ماخوذ من النبا وهو الطريق فمعناه الوسيلة او الطريق
الى معرفة الله ومنه ما يقال لرسل الله تع انبيا لكونهم طرق
الهداية الى الله فاذا عرفت هذا فالنبوة بالمعنى اللغوي راجعة
الى ما ذكرناه وقد تقدم بعض الكلام على الرسالة والرسول

بحسب

بحسب ما يليق باللغة واما في الاصطلاح فهناك طرق الاولى قال
سعد الدين النبوة كون الانسان مبعوثا من الحق للخلق والنبي
انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي به اليه قال وكذا الرسول
ثم قال وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص
من النبي واعترض بما ورد في الحديث الرسل على عدد الكتب
فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة
والنبي قد يخلو من الكتب والنسخ كيوشع عليه السلام وحاصل
هذه الطريقة وهي طريقة المتاخرين من المشارقة اعني
الاعجام ان النبي والرسول كلاهما مبعوث لتبليغ الوحي
والرسول غير مختص بما ذكر لا بامر بتبليغ الوحي اذ ذاك
مشترك بينه وبين النبي وهذه الطريقة يقويها قوله
جل وعلا كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين ثم قال وانزل معهم الكتاب وقد قيل عليهم شانه

الى التفصيل المذكور وان غير ذوى الكتب والنسخ بعث لتبليغ
البشارة والانذار ثم قال والنقل والامر بالثبات على الشريعة
الكائنة قبله وتقريرها الطريق الثانية وهى طريق اكثر المتقدمين
كالامام والقاضى والمقترح وهى التى لخص الشيخ ابن عرفة
رحمه الله تع بقوله والنبوة اختصاص بشر بسماع وحى فان
امر بتبليغ فرسالة فالنبى على هذا بشر خصه الله بسماع
وحى والرسول بشر خصه الله بسماع وحى وامر بتبليغه
وهذه طريقة المغاربة الثالثة قال القاضى عياض اختلف
العلماء هل الرسول والنبى بمعنى واحد او بمعنيين فقيل
هما سواء واستدلوا بقوله وما ارسلنا من رسول ولا
نبى فقد ثبت لهما معنى الارسال قالوا ولا يكون النبى الا
رسولا ولا الرسول الا نبيا وقيل هما معنيان متباينان
من جهة اذ قد اجتمعا فى النبوة التى هى الاطلاع على الغيب
وافترقا فى زيادة الرسالة للرسول وهى الامر بالاعلام والانذار

وحجتهم من الاية نفيها التفريق بين الاسمين ولو كانا شيئا
واحدا لما احسن تكرارهما فى الكلام البليغ هذا كلامه وبعد
تحرير ما سطره سعد الدين لا يخفى الجواب عن هذا وهو ان
يقال بعد تسليم اقتضاء العطف المغايرة فليست المغايرة بينهما
بما ذكرتم من الامر بالتبليغ بل هما متحدان فيه وانما المغايرة
بما خص به بعض الرسل من الكتاب او النسخ كما تقدم فيكون
المراد بالرسول خصوص رسول لا مطلق رسول فان مطلق
رسول هو النبى وبهذا يفهم ما جاء فى الحديث ان عدد
الانبياء تزيد على عدد الرسل فالمراد بالرسل هناك الرسل
لا غيرهم والله اعلم والحديث لا يزيد على ما ذكروا واما الصوفية
فالنبوة عندهم من فوق طور العقل اذ مرجعها الى نسبة بين العبد
وربه لا يدرك العقل حقيقتها وانما يدرك احكامها والاثار التى تكون

عنها في ذلك تشعر بذلك وكون تلك الرسالة والولاية وقد نقول
على سبيل التنبيه النبوة احساس الغيب بوارد غيبي يفوق
الحظ العقلي ظاهر له خفي عن غيره فان اختص ذلك الوارد
باقامة ذاته فقط فنبي وان ورد عليه عند تمام امره في ذاته
مرادا اقامة غيره فرسول ونبي ثم النبوة انباء بوحي
واعلان بعلم يقينه على ذلك الاشتقاق من النبا او النبوة
وقد يجتمعان وقد يفترقان وسياتي تمام ذلك البحث
الثاني في حكم النبوة اتفق اهل السنة والجماعة على ان بعثة
الانبيا جائزة عقلا وواقعة قطعا ثم في ذلك الوقوع
حكمة بالغة ورحمة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن
حصلت له بمجرد الاصطفا الالهي لا غير اما انها جائزة
عقلا فلانه امر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو
جائز قطعا اما الكبرى فمعلومة بالضرورة واما الصغرى فكذلك

ومن

ومن اداه الى الاحالة للمغير فالاصل عدمه وعليه البيان واما الوقوع
والعلم به فهو ربما تواترا ومشاهدة حتى ان من انكره فهو
مباهت كافر ليس معه كلام الا الحرب عنقه لما انتهت اليه
المسالة في الوضوح واما ان وقوع بعثة الانبياء بحكمة
بالغة ورحمة شاملة فمن لك واضح اما من حيث النظر الفكري
ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم ان حصول المصلح بوقوع الا
لطاف عقب شي يقع في الوجود انما هو بمحض الفضل والكرم
ولو شاء لم يكن ولكن سبقت الكلمة الالهية بذلك وجرت السنة
الربانية على مقتضى ما هنا لك سواء ذلك العقل بنظر او فهم
من غير فهو من وجوه كثيرة ولنقتصر على اكثرها ذكرا او اظهرها
وهي ثلاث احدها ان الشؤون الالهية من الاسما والصفات
والاسماء التي لا دلالة للاثار عليها ولما كان ذلك من حكمة الله و
سعة رحمته وخفي لطفه ان بعث الانبياء ثم فانتقل بالغاء
العجز وطالعت تلك الشؤون وفصلوا ذلك بحيث تفصيل يطيق العقل
ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وتفطن انه الكامل

يعلم ذلك توفيقا وتحقيقا ثانيهما ان العقل قاصر بنظره عن
ادراك وقوع جايز وان ادرك جوازه والكلام انما هو
العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجمال من قبيل
الضرورة والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا
كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء
عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجايزات التي
حصل الكمال للعقلاء بعلمها كتفصيل احوال المعاد ونحو
خصوصا ما وقع في ذلك في شرع نبينا عم ثالثها ان
الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب المواطن
الثلاث دنيا وبرزخا واخرى وكان المقصود من الخير
تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشيء وتفويته
فرع العلم به وكان العلم بالخير والشر في غاية الخفا
بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر
هو القبيح وقد تقدم ان ذلك يجب تعلق الخطاب

لا يغير

ولما كان كذلك بعث الله الانبياء ثم فاسوا لتعريف الاحوال
في المواطن الثلاث فامروا به ورغبوا فيه ونهوا عن
الاحوال لكن لكونه واقعة وحذروا منه والحديث يقول قال
... رسلا مبشرين ومنذرين الاية وقال تعالى
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك وقال تعالى يا اهل الكتاب
قد جاءكم رسولنا يبين لكم والحاصل ان ... الى
الخلق ... الرسل وقطع ... عنهم ولكن ... لو لا بعثة
الرسل ... العادة المالوفة ان يقولوا ... نزول الشفا
... يا ربنا انك ركبتنا تركيبا ... وجعلت فينا
... وسكنت منا ... الناس ... على ... لنا
... لا ... بنا ... بانفسنا ... و...
... اذا سهونا ونذكرنا اذا نسينا ... اذ ... و
... اذا اشتهينا فلما كان ذلك كذلك بعث الانبياء لقطع

وق

هذه الحجة واضحة الدلالة على انه لو لم يفعل ذلك لما كان له ذلك
اذ هو يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسألون واما الصوفي
فيقول قد تحقق في نفسي الامر ان العلم على قسمين قديم
وحادث وان شئت فقل فعلي وانفعالي وان شئت
فقل حصولي وانطباعي وان شئت فقل ذاتي وعرضي
فالعلم الحصولي الذاتي القديم علم الله والانفعالي الذي
الانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصوله الحالي انما
هو بحصول العلم في ذات الامر في نفسه من حيث حقيقة
الحقائق القابلة لذلك اعطاه ذلك فلا يتم من ذلك الا
وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم عن ذلك
وتقديسه عن الحادث فلابد للعلم الحادث من حامل له
وهو العبد قال تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا وقال وما خلقت الجن

والانس

والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا الاول
من حصول العلم للعبد كالتجليات الحقيقية عينا والايات
القرآنية علما وربما كان العلم الحادث حقيقة وبحصوله الى
حصول الصورة الخيالية مثالية تحصل بواسطة نحو
روحانية ومواجهات قدسية نحو الجناب الاقدس جل
وعلا فبتمام المواجهة يحصل انوار شعشعانية
الضيا المعنى الحاصل للقابل قال الله تعالى نور السموات
والارض مثل نوره الآية ثم حصول تلك الصور النورانية
انما يحصل للنفسية الالهية وقال تعالى ولا يحيطون بشيء من
علمه الا بما شاء ثم ان حصول تلك الصور تختلف وتتفاوت
المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة فمتى
كانت حقيقة القابل في غاية الرشاقة وتمحيص عن الغواشي
الغواشي الجسمية التي هي الاوهام وما يؤدي اليها والسلامة من

من التركيب المقتضي لذلك كان الترتيب ومتى كانت الحقيقة
في الصعود ولذلك كانت ابعد وبينهما وسايط فاذا لم تحقيقة (?)
انما تتم بايناسبها وذلك الاستمداد وهو التنزل الوحي
والتعليم الالهي ثم تلك التعليمية ما يختص بالذات وعلى كل ما
تكون تعلم وعلم ادم الاسماء كلها على درجات بعضها علوم
علم لا يسعه غيرها وعلم امور في بكتبه وعلم خبرا فيه وعلم
اسرار في الفنا به ومنه ما يعم قال تع الرحمن علم القران خلق
الانسان علمه البيان وقال تع علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
فكل صورة نورانية علمية حصلت في محل انبعثت منها بحسب الاستعداد
الاول شعاع يقع فيه ذلك الشعاع صورة علمية في المحل المواجه
بشرط محل بالك الصورة ثم من ذلك الى اخر وهلم جرا ثم ذلك
الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ او رقم او اشارة وقد يكون
بغير واسطة بل العام بمجرد تصفية القابل ودفع المراح والحجاب

فمبدا انبعاث الصور العلمية المخصصة بالارادة الازلية هو
حضرة الوجوب من حيث الوجوب والوجود الذاتية و
منتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان
والتحقق بحسب الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني
المتحقق على ثلث مراتب علوي نوراني كالملائكة وسفلي جسماني
كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان فقال تع خلق
الملائكة من نور وخلق الجن من نار وخلق بني آدم مما تعرفون
فصور من الانس على ثلث فرق فمنهم من غلبت عليه حكم المرتبة
العلوية فهم الكمل الباقون على حسن تقويمهم ومنهم من غلبت
عليهم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى اسفل سافلين
ومنهم متوسط بين المرتبتين وهم الذين امنوا وعملوا الصالحات
قال تع لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل
سافلين ايهم يوسعلي تقويمه الاول الا الذين تمسكوا العلمية فارتفعوا
عن السفل بتقديم علما وعملا الى التقويم الاول ثم الكمل على قسمين

منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عم
وانما كانوا بصورة البشر لتقريب المناسبة المتوقف عليها الفيوض
من حيثية السنة الالهية قال تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه
رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون وقال جل وعلا لقد جاءكم
رسول من انفسكم ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء
ولما كان التلقي انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما
اشرنا اليه كان اول متلق من الحضرة الالهية هم الملائكة
والانبياء عم اما بغير توسط البعض منهم للبعض وانما
بتوسط احدهم صنفا ونوعا في مراتبهم قال تع وما منا الا
له مقام معلوم وقال جل وعلا جاعل الملائكة رسلا اولي
اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء
وقال ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ثم الاولياء
من الانبياء بحصول المناسبة الخلقية نقليا وفي الملائكة

الهاما

الهاما وتحدثا قال عم ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن
قبلكم محدثون فان يكن في امتي منهم فعمر بن الخطاب
منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلقا بحسب حصول المناسبة
العلمية واما الجن فتلقيهم تلقي واستراق من الملائكة
السماع من الانبياء اولا ومن الاولياء ثانيا واما تلقيهم
لبعض المروات الانبائية من غير متابعة للانبياء عم
فليس الا من القرناء الجني كما انبأ عنه عم في حق الكهنة
واذا اتضح ذلك بان لك ان لولا بعثة الانبياء لم يكن
لعين منهم من الانس والجن كمال فقد اتضحت الحكمة وتمت النعمة
ولقد انتهى بناء الامر الى تحقيق هذه الحقايق فلنختم ذلك
بالاشارة الى خصوصيته عم التي من اجلها بعثته الى
جميع العالم ملائكة وانس وجن قال تع تبارك الذي نزل الفرقان
على عبده ليكون للعالمين نذيرا وما ارسلناك الا رحمة للعالمين

فاعلم ان الله عز وجل قد خص نبينا عم بانواع من الفضائل
المخصوصة فضله بها في ذاته بها ارتفع كالافوق المراتب الحالية
انسانية كانت او ملكية قال تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على
بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات فذلك البعض
هو الحقيقة المحمدية اذ قد تحققنا كشفا وثبت لدينا سمعا ان
انه عم اول نور خلق الله ومن نوره خلق كل شيء واذا كان
هو عليه الصلوة والسلام اول نور بدا كان عم اول نور تجلى بين
حضرة الوجوب بل المتعلق على الحقيقة الاحوال تلك الاحدية
لا تخفى عنه لمن عقل فكان له عم حيثيتان حيثية استوائية
وبها حصل له الكمال الاختصاصي المتوحد وحيثية تنزلية
وبها حصل له الكمال المتكثر الذي انقسم على الحقائق السوية
وله عم الحظ الاوفر الجامع بين كمالاتهم كلهم وقد قال تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فمن حيث الكمال

الاختصاصي

الاختصاصي كان رسولا لجميع العالم وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين كنت نبيا وآدم بين الماء والطين والجسد ومن
حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولا للانس والجن
وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت للاحمر والاسود
واعلم ان ذلك رسالته عم العامة منه والخاصة ومن كماله
الخصوصي المخزون وكماله العلمي المشترك فوا لعمر واحرته
ثم لك ان تطلع على بحر من العلم لا ساحل له هو ان التحقيق
لا نهاية له واما ان ذلك محض اصطفاء وتخصيص
الهي لعزته من نفي العلية والغرضية والايجاب وربك
يخلق ما يشاء ويختار وقد قال تعالى الله يصطفي من
الملائكة رسلا ومن الناس البحث الثالث فيما علم
به النبي وذلك بحسب الاستقراء اربعة انحاء الاول خلق
علم ضروري في القلب يلهمه العبد كما في بكر رضه وابنه الاشياء

بالسر الذي وقع في صدره وهو عمدة الصوفية من حيث النهاية
كانت عليه السلام وحاصله تصفية قلب الولي وصقالة مرآة
بصيرته بحيث ينطبع فيه الحق المنزل في صورة الوارد
الشريعة الثاني اخبار من علم صدقه بنبوة غيره كاخبار
التورية والانجيل بنبوة نبينا الثالث وجود اوصاف
لا يوجد مجموعها قطعا الا لنبي حصل علم ذلك استقراء
كما في تقريره وهو العمدة عند حجة الاسلام الرابع
المعجزة وهي الطريق العامة وقول امام الحرمين انه
لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على
ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق والعموم حتى للنبي
الاول بالنسبة الى من بعده ويصلح ان يكون حجة على
المنكرين البحث الرابع في المعجزة وان كان المقصد تكلم

عليها

عليها بعد ولكن حسن الكلام عليها ههنا التوقف هذا المطلب
عليها كما بينته ثم الكلام عليها يرجع الى امرين الاول
في حقيقتها وشرايطها والثاني في وجه دلالتها على الصدق
الامر الاول المعجزة عند المحققين مأخوذة من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز فاستعير للاظهار
ثم اسند مجازا الى ما هو سبب للعجز ثم جعل اسما له فقيل معجزة
والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وحقيقة المعجزة امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي موافق للدعوى سالم من
المعارض على يد مدعي النبوة قولنا امر يتناول الفعل
كانفجار الماء بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
ومن اقتصر على الفعل وقال فعل خارق للعادة فهو انما
لان العدم المضاف عنده فعل واثر للقدرة او انما لم يجعل

المعجزة كون النار بردا وسلاما على ابراهيم وبقاء جسمه
على ما كان عليه تكفي هذه الاجوبة كلها بحسب المادة
وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد اذ لا دلالة فيه
لاتحاد نسبته فلا يتبدل وقولنا مقرون بالتحدي شرع
لغة بالمجاراة والمغالبة قال صاحب الصحاح تحديت
فلانا اذا جاريته في فعل ونازعته الغلبة فيه وعناه
طلب من جعل المعجزة دليلا على دعواه المعارضة
من الغير على جهة التعجيز له كما يقول مثلا ان لم تقبلوا
قولي فافعلوا مثل هذا قال تعالى وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله والحاصل كما قال
امام الحرمين هو ربط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة
وبهذا القيد يخرج كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية

التي

التي تقدم بعثة الانبياء فانها خوارق [illegible] والكرامة [illegible] فلا بد
لا يتحدى [illegible] على دعوى النبوة [illegible]
وان جاز له ان يتحدى على [illegible] وهو الصحيح [illegible]
[illegible] مسألة الكرامات [illegible] كما هو مسطور في
[illegible] واما [illegible] في الارهاص [illegible] فلا بد ان يكون [illegible]
[illegible] او الارهاص [illegible] خارق
للعادة [illegible] بعثة نبي [illegible] القاموس
[illegible] الارهاص بالكسر [illegible]
[illegible]
[illegible] قبل الوحي [illegible] الصدر [illegible]
[illegible] ارهاص [illegible]
[illegible] هذه [illegible] على سبيل التنبيه [illegible]
[illegible] ان الخوارق المتعلقة ببعثة [illegible]
ان ظهرت منه وكان هو [illegible] البعثة كما في [illegible]

الكتب السماوية بعلته فارهاص وناسبين لقاعدة المعتمد وان
تكرامة محضة وان ظهرت من غير نبي فان كان من الاخيار والرجال
بالنسبة الى النبي وكرامة بالنسبة الى من ظهرت على يديه كخوارق
مريم والا فارهاص محض كظهور النور في جبين [illegible] الله
ثم الدعوى لا يشترط التصريح [illegible] الحصول [illegible]
وغير تصريح [illegible] موسى
[illegible] والكثير من معجزاته غير القران وقولنا مع الموافقة
الدعوى اي يكون ما اتى به من الخارق موافقا لما في دعوى
المدعي بحيث لا يقتضي تكذيبه وبه يخرج ما اذا قال معجزتي
نطق هذا الحجر فنطق بانه مفتر كذاب فان ذلك ليس معجزا
بالاتفاق [illegible] او [illegible] ان ينطق هذا الميت فنطق
وقال [illegible] كذاب فالصحيح ان ذلك معجز وصدقه
واما قوله انه كذاب فيجوز ان يكون كافرا والاعجاز في [illegible]
لا في صدقه [illegible] والسلامة من المعارض المعنى مع السلامة
من المعارضة في دعواه بان يرد حد نقيض دعواه كما اذا

ادعى احد انه نبي وقارن دعواه خارقا ثم ادعى شخص اخر انه نبي
وان ذلك المدعي اولا ليس بنبي وقارن دعواه خارق وقولنا
عقيب دعوى النبوة معناه ان يكون الخارق قائما بالنبي [illegible]
[illegible] او وجوده [illegible]
[illegible] وغير ذلك [illegible]
[illegible] من بعض من الانبياء [illegible]
[illegible] من المدعي [illegible]
[illegible] ما ظهر في الزمن الماضي فانه وان كان خارقا الا انه
[illegible] بل [illegible] في ذلك الزمن او [illegible]
[illegible] الثاني في وجه دلالة المعجزة على الصدق وما كان
وجه الدلالات [illegible] يرجع الى امور [illegible]
وهو كونها عنه يحصل العلم على حالة في [illegible]
[illegible] العلم عقلا وعادة [illegible] تجربته [illegible] العلم
[illegible] حالة [illegible] يقتضي العلم عادة [illegible]

بشيء من حيث الوجود كالعلم بوجود شخص وصراعته لما
يظهر عليه من خجل او نحو ذلك او بغضبه وعلى ثبوتها يظهر عليهم
كذلك او وضعية وهي كون ما عنه العلم على حالة يحصل له
معه من اجلها ما يقتضي العلم وتلك الحالة المجعولة من جهتها
علم ذلك الشيء كدلالة رفع الراية على ركوب الملك ثم ان
العلماء اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها
وضعية وهو ظاهر ما في الارشاد للامام الحرمين وان كان
آخر الامر يحتال الى انها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في
البرهان وظاهر دعوى انها وضعية في المجمع [illegible]
والقواعد لانه وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو
الاستاذ ومن حكى ان الاستاذ [illegible] الخلق على وفق دعوى
الرسالة والتحدي مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك
يدل عقلا على ارادة الله تصديقه كما يدل اختصاص العقل المعين
على ارادة ذلك قطعا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية

فانه تصديق لقوله اي [illegible] في المعجزة يحصل عادة منها للمخبر علم [illegible] العلم
من اقتران عادة بصدق الرجل اذا قام في مجلس [illegible]
بحضورهما [illegible] انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حجتي
ان يخالف عادة الملك [illegible]
[illegible] حالة يحصل [illegible] لا محالة
[illegible] الامر [illegible] فان [illegible]
[illegible] صدق [illegible]
[illegible] لا [illegible] عاد [illegible]
[illegible]
[illegible] ان العلم [illegible]
الشيء ان كان بحسب [illegible] على وجوده وان كان
بحسب حقيقته و ماهيته يتوقف على وجوده [illegible]
هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله ولا اشكال ان هذا المطلوب [illegible]
[illegible] المركبة [illegible] هذا المطلوب [illegible]

بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخصي وتصور الشخص
انما هو بتعيين آية الشخصية فلا بد من الكلام على ما به تشخصه
شخصا وذلك بالاستقراء من حيث نسبه ومولده ووفاته
وزمانه واسمائه الموجبة لشهرته واوصافه التي امتاز
بها فاذا كان كذلك فلا بد من ذكر ذلك على الايجاز و
الاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القرافي
في ذخيرته واشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال
المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به يتعين يرجع الى العقائد
لا الى العمل فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقد
بذلك اما وجوده صلعم فمعلوم بالضرورة تواترا عند
اهل البرهان وكشفا عند اولي الاعيان فان الصوفية
يقولون العلم بوجوده صلعم من قبيل المحسوسات المرئية
بالابصار يقظة عند المتقربين ونوما عند غيرهم وقد

قال صلعم من رآني فقد رآني حقا فان الشيطان لا يتمثل بصورتي
اذ معنى الحديث عند الاكثرين من رآه نوما فتلك الرؤية
مساوية للرؤية الحسية يقظة بل هي كما نبه عليه علماء الحديث
فانها للروح وانما العينية فاما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك
بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر
بن نزار بن معد بن عدنان قال العلماء الى هنا انتهى
النسب الصحيح وما فوق عدنان مختلف فيه والاختلاف فيهم
ان عدنان من ولد اسماعيل الذبيح ابن ابراهيم الخليل صلعم و
كنيته صلعم ابو القاسم وامه آمنة بنت وهب بن عبد مناف
بن زهرة بن كلاب وهنا يجتمع مع ابيه في النسب واما
مولده صلعم اما من حيث المكان فهو بمكة باجماع في الدار التي

كانت تعرف بمحمد بن يوسف اخى الحجاج واما من جهة الزمان
فيوم الاثنين لاثنتى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول
وقيل لثمان منه ووافق من الشهور العجمية شهر ابريل
وذلك قبل قدوم الفيل بشهر وقيل باربعين وقيل بخمسين
يوما ومات ابوه عبد الله وهو حمل وقيل ابن سبعة اشهر
والاول الصحيح وماتت امه بالابواء بين مكة والمدينة ولم
يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبد المطلب وتوفى وهو ابن
ثمان سنين وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين لثمان مضين
لشهر ربيع الاول سنة احدى واربعين من عام الفيل
فاقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل
عشر سنين والاول ثلاث عشرة اكثر واشهر وقدم المدينة يوم
الاثنين وهو الثامن من شهر ربيع الاول سنة اربع وخمسين
من عام الفيل على مجمع الخوارزمى ومكث بها عشر سنين
وتوفى وهو ابن ثلاث وستين وهذا هو الاشهر كان ابتدا

عند عائشة ثم اشتد مرضه فى بيت ميمونة ومرض فى
بيت عائشة وعندها مات يوم الاثنين اول يوم من
شهر ربيع الاول ووافق موته اليوم الذى كان ولد
فيه ودفن يوم الثلاثاء وقيل ليلة الاربعاء وكانت
علته اثنى عشر يوما واما صفته صلى الله عليه وسلم فليس بالطويل البائن
ولا بالقصير المتطامن ولا بالابيض الامهق ولا بالادم ولا
بالجعد القطط ولا بالسبط رجل الشعر ازهر اللون مشربا
بحمرة فى بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخم الكراديس
اوطف الاشفار ادعج العينين فى بياضهما عروق حمر رقاق
حسن الثغر واسع الفم حسن الانف على اسفله كانما
ينكفئ واذا التفت التفت جميعا كثير النظر الى الارض
ضخم اليدين لينهما قليل لحم العقبين كث اللحية واسعها
اسود الشعر اذا طال شعره فالى شحمة اذنيه لم يبلغ شيبه

راسه ولحيته عشرين شيبة وكان عم ربعة فاذا مشى مع الطوال
طالهم واما اسماؤه صلعم اما المشتق منها فلا يحصى عدد واما
المنقول عنه صلعم توقيفا فقد روى مالك في موطاه ان
رسول الله صلعم قال لي خمسة اسماء انا محمد وانا احمد وانا
الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وانا الحاشر الذي يحشر الناس
على قدمي وانا العاقب وروى عنه عم انه قال لي في القرآن
سبعة اسماء محمد واحمد وطه ويس والمدثر والمزمل
وعبد الله وروى عنه المقفي ونبي التوبة ونبي الملحمة
والمتوكل واسماه الله رؤفا رحيما واذا تقررت بعض
الاسماء فلنرجع الى المعتقد المطلوب وهو ان محمدا رسول
الله فنقول ثبت هذا المعتقد بما قد تقدم من الطرق الاربعة
التي ثبتت بها النبوة والرسالة لمن خصه الله بها اما
الطريق الاولى العامة وهي طريق المعجزة فهو تقرر من وجوه

ثلاثة الاول انه عم ادعى الرسالة مقرونة بالمعجزة وكل من ادعى
الرسالة مقرونة بالمعجزة فهو رسول قطعا فهو رسول الله
صلعم رسول الله قطعا اما الصغرى وهو انه ادعى الرسالة فبالقطع
حسا للمعاصر وتواترا لغيره واما ان تلك الدعوى كانت مقرونة
بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولغيره بالتواتر لفظا كقوله تع وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية ومعنى
كغيره مما نقلته احاد كنبع الماء وتسبيح الحجر وتكثير اليسير ونطق
البهيم وغيره وان كانت احادا فالقدر المشترك بينهما متواتر
يفيد العلم قطعا كجود حاتم وبالجملة فمعجزاته عم باقية وبائنة
يشاهدها من كان وسيكون وذلك هو القرآن العظيم وغيره وهو
ما صدر عنه صلعم من الخوارق الفعلية والغيوب القولية مما يتعلق
بماض او حال او مستقبل وهي لا تحصى عددا بالتحقيق وقد ذكر العلماء
منها عددا بالتحقيق كالف ودون ذلك واكثر من ذلك وقد قيل ان
عددها عدد الانبياء اقتباسا من حيث الدلالة لا اشارة من قوله
عم ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا ومن ثم

ما من نبي الا وقد اوتي مثلها الى نبينا المشتر وانما كان الذي
اوتيته وحيا وهما اتفق عليه علماء الاسلام ومحققوها
انه عم اوتي خاصية كل شيء او افضل منها فاذا لكل نبي
خاصية وتلك الخاصية او افضل منها قد اوتيها نبينا
صلعم وعدد الخواص على عدد الانبياء وتلك الخواص معجزات
وقد ثبت ان اعدادها اله فمعجزاته عددها وعددها مائة
الف واربعة وعشرون الفا واكثر على الطريق الاخرى
فيخرج من ذلك ان معجزاته صلعم ذلك العدد بل قد يقال
ان اياته لا يمكن عددها لما قد علم ان كل كرامة لولي معجزة
له وجميع الانبياء كلهم منتسبون اليه بل جميع الانبياء
فالكل منه ومنسوب اليه فليس بالتحقيق كرامة ولاية
ولا خرق عادة الا وهي له صلعم وهذا قد تحققه الصوفي
من حيث كشفه من سره الممتد في الذوات الكاملة كلها الماضية
منها والاتية فاعلم ذلك وبالجملة فمعجزته عم ترجع الى الاقسام

الثلاثة كما قلناه القسم الاول وهو المعجزة الرابعة العامة الدالة
المختصة بها اية كما بينه عم بقوله وانما كان فيما اوتيته وحيا
هو انه قد ثبت بحججه صلعم كما قال تع وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وكقوله تع قل لئن اجتمعت الانس
والجن الاية فعجزوا عن الاتيان ولو باقصر سورة من مثله
وعجزهم ثبت بالتواتر فلو بعثت من اطراقهم الى المعارضة دوما
المعارضة فيهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة بحيث بلغوا
في ذلك الى الغاية التي تمكن في الانسان مع توفر دواعيهم
على رد دعوته وتهالكهم على ذلك مع عجزهم والذي بعيد
وفزعوا الى بذل مهجهم واتلاف اموالهم وقتل انفسهم وسبي
ذراريهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا
ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة انفسهم ولو عارضوا
لنقل تواترا لما يقتضي توفره الدواعي وبقي التوابع ولم يكن ذلك

قطعا ثم ان اهل السنة والجماعة اختلفوا في وجه الاعجاز فيه
فالجمهور على ان الاعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة
والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وانما هي من مقدور
خالق القوى والقدر كما يجده المنصفون من الانسانية الكاملة
من نفوسها اما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم وما فطروا عليه
واما غيرهم فبحسب مهارتهم بالبلاغة واحاطتهم باساليب الكلام
والفصاحة هذا وقد اشتمل القرآن العظيم على انباء من مضى
وانباء من سياتي وعلم ما هو كائن وعلم الكمال الانساني علما وعملا
وبالجملة ما به يحصل الكمال الدنياوي والاخروي وقيل الاعجاز
بنظمه الغريب المخالف لكلام العرب نظما ونثرا وقيل بسلامته
من الاختلاف والتناقض وقيل اشتماله على حقايق العلوم
وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات والحق ان كل
كل واحد مما ذكر لا يستقل بالاعجاز التام وان كان له مدخل ودلالة
في الجملة فالحق هو الاول مع ما انضم اليه كما نبهنا عليه واما المتقدم

الثاني وهو الاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة وكلاهما في القرآن
والسنة اما الماضية فكقصة موسى عم وفرعون وقصة يوسف
عم واشباههما من قصص الانبياء عليهم السلام على تفاصيلها من غير
سماع من احد ولا تلقي من بشر كما نبه عليه القرآن الكريم بقوله
جل وعلا ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك واما المستقبل فكقوله
وعدكم وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الاية وكقوله الم غلبت
الروم الاية الى غير ذلك واما السنة فكقوله لعلي رض تقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية
وقوله عم زويت لي الارض فرايت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة
وكاخباره باهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما
في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الحديث وقد افردت

هذه الخوارق بدعوى النبوة فتتميز عن الكرامة اذ ذاك هو المميز
بينهما كما سيأتي واقترنت ايضا بطهارة النفس والاعمال
الصالحة وبترك النظر في احوال الكواكب وحركاتها والمنظر
في آلاتها وبذلك تميزت عن الكهانة والسحر والتنجيم اذ
ذاك هو المميز ايضا كما سيأتي فكانت كلها معجزات حقيقة
واما القسم الثالث وهو الافعال الخارقة للعادة فذلك
لا تحصى كثرة كما نبهنا عليه وقد فصلت في دلائل النبوة من
كتب الحديث وغيرها لكن بعضها ارهاص ظهر قبل دعوى
النبوة وبعضها نصر ظاهر بعدها وهي تنقسم الى امور
في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما اما
الاول فكالنور الذي ينتقل في آبائه الى ان ولد
وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه
والاخرى على سرته وككون ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه

واعتداله بين الطويل ووسطه عند الوسط ورؤيته من
خلفه كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في
الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكونه جسده شفافا
فلم يقع له ظل على الارض ولم يقع [illegible] الكمال الخلقي وذكر
من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل و
[illegible] والحياء والسماحة والزهد والتواضع لاهل الحكمة
والشفقة على الامة والمصابرة على مشاق الرسالة و
المواظبة على مناقب الاخلاق [illegible] في النهاية في العلوم
الالهية وتمهيده لقواعد المصالح الدينية والدنيوية وما كان
عليه من استجابة الدعوة كدعائه لابن عباس رضي الله عنه بقوله
اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فكان حبرا وعالما بالقرآن
وكدعائه على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله
الاسد وعلى من لحق [illegible] الكفار حين خرج من الغار فساخت

قوائم فرسه والثالث وهو ما هو خارج عن ذاته وصفاته
كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور
كسرى واظلال الغمام عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر
ماشية اليه وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه الى ان
رويت الجنود ودوابهم وتشبع الخلق الكثير من طعامه
اليسير وحنين الجذع وشكاية البعير وشهادة الشاة
والجمادات وخطاب الذيب بقوله العجب من اخذى
للشاة وهذا محمد صلعم يدعو الى الحق فلا تجيبونه الى غير
ذلك مما لا يحصى كثرة الطريق الثانية مما تعلم به نبوته
وهو ما يشتمل عليه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة
والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة
الى النفس والبدن والوطن مما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا
لنبي وكذا من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق

بالاعتقادات

بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب
ويعلم ما بينهما من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا
ووحيا سماويا ولذا انه ظهر احوج ما كان الناس اليه فانهم
الى صراط مستقيم ويحتاجوا الى دين قويم وينظم الامور ويضبط
حال الجمهور ويكون ذلك الوقت زمان فترة بين الرسل
وتفريق السبل واشتغال الضلال بالاشتغال بالمحال كالعرب
على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران
ووطء الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد
والهند على عبادة البقر وسجود الشجر والحجر واليهود على
الجحود والنصارى حيارى في حق عيسى بالولد والاتحاد وكذا
سائر الفرق بين اودية الضلال والحيرة والخيال والجبال
الخيالين بحكمة الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ويبعث
من يجدد امر الدين بحيث لا يكون ثم انه هل ظهر احق فصلح هذا
الشان ونورت حتى حصل هذا البنيان محمد بن عبد الله عم

الطريق الثالثة النصوص السابقة الواردة في كتب الانبياء
المنقولة الى العرب المشهورة فيما بين اهلها واشهر الكتب المتفق
عليه عم ثلاث التورية وقد جاء في مواضع منها الاشارة
اليه ص فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سينا
واشرق من سعير واستعلن من جبال فاران ويريد بذلك
الاخبار عن نزول التورية على موسى بطور سيناء و
نزول الانجيل على عيسى المسيح عم فانه كان يسكن من سعير من قرية
تسمى ناصرة ونزول القران على محمد ص بمكة فان فاران بطرفها
مكة قيل الحجر بميلين ونصف وهو كما في المنزل ومنها
ما جاء في السفر الخامس ايضا انه تع قال لموسى عم اني مقيم لهم
نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول لهم
ما امرهم به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي
فانا انتقم منه والمراد ببني اخوتهم اي بني اسرائيل بنو اسماعيل

لعلى ما هو المتعارف فلا يرد ان الى معنى من بني من الانبياء
من بني اسرائيل ولا على عيسى لانهم لم يكن من بني الخصوص ولا الى
موسى لكونه صاحب شريعة تم ختم فيها مصلح الاعذار فمعنى
مروي ومنها ما جاء في السفر الاول انه تع قال لابراهيم عم ان
هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع
مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد في الصحاح
الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط
ليكون معكم الى الابد فارقليط هو روح القدس الذي يرسله ابي
باسمي هو يعلمكم ويعلمكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته
لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك
تؤمنون به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى انما يعلمكم كما يكشف
الغيبات وفي السادس عشر قوله لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم
خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت
ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند العالم ويعظهم ويوبخهم و

ونقرعهم على الخطيئة ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم
ويعلمكم ويديكم فانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه وانما
في الزبور فقوله شغلك ايها الجبار السيف فان ناموسك
وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم
يخرون تحتك له ولقوتك قال داود عم اللهم ابعث جاعل السنة
حتى يعلم الناس انه بشر قال في المختصر المختار عن الطوسي امثال
هذا كثير مذكورة في كتب الانبياء المتقدمين لا يقدر احد
على دفعها وصرفها الى ملك او نبي اخر ولا على ان يكتم ما فيها
الدلالة والله المرشد الطريق الهداية واما الطريق الثاني
فذلك مخصوص بمن سبق قد تم علمه الى عين بصيرة قلبه
قبل ان يصل مسموع قوله اليه فعند ذلك يحصل العلم به
صلى الله عليه وسلم ويصدقه كما وقع لابي بكر رض في بدايته وهو الواقع لكل
محقق من اولياء الله في نهايته وقد قال الشيخ سيدي
ابو العباس المرسي والله لو حجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لحظة ما

لما عددت نفسي من المسلمين وهي عند الاشياخ محمولة على
رؤية المعاينة كشفا ومشاهدة وقد قال الشيخ سيدي عبد
القادر الجيلاني والله ما رفع جدي قدما الا وضعت قدمي
موضع قدمه ليشير الى كمال المتابعة المبني على المشاهدة و
كما ذكر الشيخ سيدي ابو الحسن الحرالي رض قال كنت في ذات
يوم في موضع صلاتي بالقراءة اذ كرمت على ذاته داخل
على في صورة لا يطيق احد وصفها فقال لي هكذا كان نبيك
ليستعين الى الاشراق بالوراء المحمدي وبالجملة فقد اتفقت
كلمة الانبياء واولياء الله على ان المدد العلمي والعملي هو كله منه
صلى الله عليه وسلم وهو الرسول المطلق لكل من تقدم من الانبياء والرسل عليهم السلام
من حيث النيابة عنه وقد كانت النيابة عنه قبل بعثته ووجود
شخصه وبعد ظهوره لانه مثل اولياء امتي كانبياء بني اسرائيل وقد
ذكروا الحديث باسقاط الكاف فافهم وجرت الاشارة عنه صورة قال

عم انى لو شئت لاخبرتكم بامثال الانبياء من امتى الى اخرهم
ثم قال ابو بكر مثل ابراهيم وعمر مثل نوح الى غير ذلك قال
وخاتم النبيين اقول يريد انه مما يجب الايمان به ص عليهم
النبيين وهذا مما اجمع عليه اهل السنة وهو انه ص خاتم
النبيين ويقال خاتم بفتح التاء وكسرها وقد قرئ بهما في قوله
تعالى وخاتم النبيين والفتح بمعنى الختام والانتهاء والمعنى
انه انتهى النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون بحصول
الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان انتهاء المرسلين
لما تقرر من ان كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع
الاخص والكسر يعني انه ختمهم اي جاء اخرهم فلم يبق
بعده نبي وبالجملة فبه انتهت النبوة والرسالة ثم هذا
المعتقد ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب
فلقوله جل وعلا ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول

الله

الله وخاتم النبيين وعنه ص انه قال انما مثلي ومثل الانبياء
قبلي كمثل رجل بنى دارا فاكملها واحسنها وترك فيها موضع لبنة ٥
فصار يقال لها ما احسنها لو تمت فانا اللبنة التي بها بناء الانبياء
وكمل بها جمالهم وانا سيد ولد ادم وانا اول الانبياء فضلا و
اخرهم بعثا قد ختم بي حديثهم فلا نبي بعدي وبالجملة فقد
جاء حديث الختم من طرق كثيرة واما الاجماع فقد اتفقت
الامة على ذلك واجمعوا على تكفير من ادعى النبوة بعده ص
وهذه ادلة المحدث واما الصوفي فيقول بذلك ويزيد
بالخصه ذوقه ويشير اليه وجده كما اشار اليه الشيخ المحقق
سيدي ابو الحسن الحرالي فلنذكر محصل قوله وحاصله انه
تقرر ان النبوة انباء بوحي واعلام فرتبة نبي منبأ عليه بوحي
اقتصر به عليه وورث نبي اعلم بعلم خاص او بعلم محيط وراء
اعلامه فذلك العلم انباء اعم من حي خلاف علمه الخاص وفوق

احاطة على مثال ذلك ان ادم عم علم احاطة علم الاسماء فكان
بذلك نبي علو وما وراء علم الاسماء يرد عليه وحي نبيه
فيكون بذلك نبي نبا ثم علم ادريس عم علم ما احاطت
به الافلاك وما دونها من حكمة الله وحقايق مواقعها
وجعل تفاصيلها من علم النجوم والاثار الافقية والطبايع
والمواليد والتشريح الحيوان والانسان وتناسب اعضايها
وتوارد مقاديرها وتقاصيها لاحوالها واختلافها و
تناسب المقادير من الاكراه والسطوح والاشكال
الخطوط وفي الاصوات والالحان ونسب الزمان ونحو ذلك
ثم انظم علمه الى علم الاسماء فكان ادريس بذلك نبي علو
وبما وراء ذلك نبي نبا فاستمرت تلك العلوم بانس
في الخلق فان النبي عند غيبته عن شهود امته ينقطع
نباه ويورث علمه ثم اري ابراهيم ملكوت السموات

والارض

والارض فكان بذلك نبي علو في كليه العالم المشهود الذي هو
عالم الدنيا الذي بتغيرها وتبدلها ينقضي ظهورها ثم لما انتهى
من امر الدنيا بظهور علمها الى ابراهيم عم والاطلاع على ملكوت
السموات والارض فترقى الامر الى انزال روح من امر من فوق
السموات والارض فكان المسيح كلمة علما فطر عيسى عم من
الروح على ما لم يظهر علمه من قبله وكان له فيه من الحكمة ما
ينفخ به في الطين فيصير من نفخة باذن [illegible] من اهل
اهل الدنيا بمعاينة حاضرة من علو السماء مثل امر نفخ الارواح
في الاجساد وصار عالم الملكوت دنيا امر الروح فما ظهر عليه
عيسى عم تلطف الامر في الظاهر وعلت مقاصد الملة الظاهرة
التي احكمتها التورية ثم لما انتهى الامر الى ظهور الروح لعيسى
عم وهو غاية مطلع شعور الخلق ونهاية نقطتهم بعث محمد صلعم
بعثة جامعة لمعاني الخلق بالظهور على ما فوق ذلك باحاطة

بكلية الكون اعلاه وادناه واوله واخره وكان له حظ من
نبوة كل نبي وكان نبنبوته الجامعة لخصوص احوال الانبيا
بمنزلة الفطرة الانسانية الجامعة لخصوص احوال الحيوان
فكانت احاطية نبوته بظهور كلية الامر فلم يبق وراه
اعلا فاجتمعت طرفى سلسلة النبوة والرسالة فهو
ختمها لان حقيقة الختم جمع طرفي الشئ فكان خاتما لانبي
بعده اذ لا امر خفي وراه امر ثم لما كان الامر كله كان
مسمى لانه بظهور على امر الله ظهر على سريان المدح
به كله ثم تحقق وجوده وتكرر في ذلك فكان بذلك اسما
وحقيقة وكان عبد الله لانه لما لم يتعبد لما دون الله
لم يبق عليه حق لذي حق فيه دون الله لانتهايته الى غاية
امر الله فكان بذلك عبد الله لا ثاني له في ذلك ولما احاطت
رسالته بكلية الخلق تعيني واختص فاضيف اضافة الوصل

فكان بذلك عبد الله ولما كان صح جامع الرسالة كان كتابه
طبق الكون فكان قرانا ولو غاية بجمع رتب كلية الكون
كان كتابه فرقانيا وكما كان لسان احاطة لم يف بالقيام به خلق
من خلق الله لانه بنا كلية امر الله حتى ان السورة الواحدة منه
لما كان موقع الخطاب بها من مودنيا به غير احاطة امر الله لا يستطيعها
احد من الخلق واذا كان الاقل من كلام العالم لا يستطيعه من
دون رتبته فعجز الخلق عن كلام الله والى ثم كل ما دونه من اى
وجه نظر ادرك بمقتضى علوم على رتبته وجوه العجز عنه ان كان
فيها مبلغا من جهة البلاغة ومعنى مطرح الكلام وسطا لحقه
ابنا به وتسمى الفصاحة وحسن نظم حروف كلماته وحسن الهوله
واكمال انتظام كلمه واياته وتسمى حسن النظم الى انها باياته
وتم نهاياته وان كان على باخبار الاولين بنصوصه بقصصها
فيه وان كان حكيما فيما لا علام الاثم بوجه تقاضي فترتباته
وبالجملة فما يكون لاحد اصل وعقل وحظ من علم الا علم

كأن الآدمي وجد له سوقعا في القرآن نفي له بحظ بيان علو مرتبة
انبائه على نهاية مبلغه منه بمقدار لا يرتاب في وقوعه
فوق طور الخلق فكانت باقية دائمة لم ينقاد ست في تلقيه
اذ كل سامع له من اعجزها مع ان كل نبي فقضت اياته بقضي
او تقضي ظهورها على يديه واية محمد صلعم باقية ببقاء
الله انتهى قال ـــــ وان جميع ما جاء به حق دلت
المعجزة على صدقه وصدق جميع الانبياء والرسل
اقول يريد ان ما يجب الايمان به ان جميع ما جاء به صلعم حق وان
المعجزة دلت على صدقه ان جميع ما جاء به حق فلان ما جاء به
هو الرسالات والرسالة حق قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالاته وقد تقدم
ذكر البراهين على حقيقة رسالته وهو متعلق الايمان برسالته
واما المعجزة دلت على صدقه فقد تقدم تقرير ذلك وبيان
وجه دلالة المعجزة عليه صدقه وصدق جميع الانبياء والرسل

معطوفا

معطوف على صدقه والمعنى وعلى صدق جميع الانبياء والرسل في ذلك
فما هو مجمع عليه وذلك لان كل من يدعي نبوة مقرونة بالمعجزة
وكل دعوى مقرونة بالمعجزة فهي صدق فكل دعوى نبي صدق
وانما قلنا ان كل نبي ادعى نبوة مقرونة بالمعجزة اذ النبي
انما تقرر بذلك وقد اخبر النبي صلعم بتقرير هذا معنى ذلك وقال
صلعم ما من نبي الا وقد اوتي مثل ما امن عليه البشر الحديث فجميع
واذا كان جميع ما جاء به حقا فتحقق جاء صلعم بحقيقة الملائكة و
الرسل قال جل وعلا امن الرسول بما انزل اليه من ربه و
المؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين
احد من رسله وكذلك كل نبي جاء بتصديق نبي فالتصديق بكل
نبي واجب بالضرورة بين المؤمنين ولا ايمان لمن انكروا احدا
فرق ذلك قال تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون
ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا فمعنى
الايمان بجميع كل ذلك ان كل ما هو في علم الله تعالى من الانبياء او
ملك فيجب الايمان به من غير حصر في عدد اذ الحصر بالعلم

يطابق اذ لم يرد في العدد نص قطعي فيؤدي الحصر على ذلك
التعديد الى زيادة او نقصان فيعتقد نبوة من ليس بنبي او
ينكر نبوة من هو نبي واما الحديث المذكور في ذلك فهو
خبر الاحاد وان سلم صحته فلا يفيد الا الظن والظن يحتمل النقيض
وقد تقدم ذكر الحديث وبالله التوفيق قال وهي امر
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة اقول
ضمير هي يعود على المعجزة وما ذكره حد لها وقد تقدم الكلام
على هذا الحديث وبيان مفرداته وبيان احترازاته وما
يخرج عنه مما يوافق المعجزة في الجنس وهو الخارق للعادة
تتميم لا شك ان الذي يشارك المعجزة في كونه خارقا اشياء
كثيرة كالكرامة والارهاص وغير ذلك من السحر وغيره وقد
تقدم الكلام على الارهاص وبقي اشياء ههنا منها ما الايمان
به واجب كالكرامة اذ انكارها بدعة ومنها السحر وما اشبه
فلا بد من الكلام على ذلك وبالجملة فالخوارق العادية اربعة
اقسام معجزة وكرامة واعانة واهانة ووجه الحصر ان يقال

الخارق اما ان يكون مقرونا بدعوى النبوة او لا الاول المعجزة
والثاني اما ان يكون مقرونا بتقوى الله علما وعملا او لا الاول
الكرامة والثاني اما ان يكون مقرونا بالفسق او لا الاول
الاستدراج والثاني المعونة وقد علم بذلك تحديد كل منها او
تمييزه عن غيره اما المعجزة فقد تقدم الكلام على حقيقتها واما
الكرامة فمذهب اهل السنة والجماعة الا ما نقل عن الاستاذ الا
سفرايني انها حق والكلام عليها يرجع الى امرين فيما تتميز به
الثاني في جوازها ووقوعها اما ما تتميز به فقيل ان المعجزة
مقرونة بالتحدي والولي لا يتحدى وقيل المعجزة يكون مقصود
اظهارها بخلاف الكرامة فالمقصود اخفاؤها وقيل الكرامة لا
تكون من جنس ما يتحدى به النبي كاحياء الموتى وانقلاب
الاعيان كانقلاب العصا حية بل يكون من غير ذلك الجنس
كاجابة الدعوة والصحيح عند امام الحرمين والقاضي وجماعة
من المتاخرين ان الفرق هو المقارنة بدعوى النبوة كما افاده
التقسيم والصحيح جواز تحدي الولي على ولايته الا ان ما يتحدى به

هل يدل على الولاية قطعا او لا الصحيح انه يدل ظنا بخلاف
المعجزة لما تقدم من وجوه دلالة المعجزة والصحيح ايضا
ان الكرامة تصح ان يكون مقصودا اظهارها من الولي
ويمكن الصحيح ان يكون من جنس المعجزة فان الولي انما
صحت له الكرامة لكونه محقا في اتباع نبيه فتلك الكرامة
على صدق نبوة من تابعه ولهذا قيل ان كل كرامة لولي
فهي معجزة لنبيه فعلى هذا كل ما صح ان يكون معجزة للنبي
صح ان يكون كرامة للولي وعلى هذا جمهور اهل السنة الا
ما ثبت اختصاصه به كالكتاب المبين لنبينا صلى الله عليه وسلم واما
الامر الثاني وهو الجواز والوقوع فاما الجواز فهو مقطوع
به اذ هو امر لا يلزم من فرض وقوعه محال اذ هو فعل
ممكن والفاعل قادر على كل شيء ولا يكون ممتنعا لغيره
اذ الاصل عدم الغير وايضا ما يتوهم انه ممتنع له فهو ما

ذكرناه من الالتباس بالمعجزة وقد تقدم تمييزها عنها واما
الوقوع ففي وجهين الاول من جهة النص كقصة مريم
عليها السلام وولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا الاية وقصة اصحاب الكهف ولبثهم
في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب وقصة آصف بن برخيا
من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لا يقال الاول
ارهاص لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني معجزة لنبي
كان نبيا في زمن اهل الكهف والثالث لسليمان لانا نقول
سياق تلك القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديق
في دعوى النبوة بل لم يكن زكريا علم بذلك ولو لذلك لما استفهم
على انا لم ندع الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير
مقرونة بدعوى النبوة ولا مسبوقة لقصد تصديق نبي

وكونها ارهاص لا يضرنا لان الارهاص قبل تقدم التنبيه
عليه لا ينافي ان يكون كرامة له الوجه الثاني ما تواتر معنى
وان كانت تفاصيله احادا من كرامات الصحابة والتابعين
ومن بعدهم من الصالحين وهلم جرا الى ايام السابعة اذ لم
تزل طايفة من هذه الامة قايمة على الحق الى قيام الساعة
وذلك كاخبار ابي بكر رضي الله عنه بما في بطن زوجته وكرؤية
عمر على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل
وسمع سارية ذلك وورد ان الرحا في بيت علي من غير
مدير لها وشرب خالد السم من غير ان يضره وبالجملة فعد
الكرامات لا يحصى من سائر اوليا الله فانكار ذلك بهت
وشقاق في الاصل كما وقع من اهل البدع والاهواء
المعتزلة وغيرهم قال سعد الدين وانما انكرت اهل الاهوا

والبدع ذلك اذ لم يشهدوا من انفسهم ذلك ولا سمعوا به عن
روسايهم الذين يزعمون انهم على شي من اجتهادهم في
امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اوليا الله
اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم ولا
يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد
المبتدعة فاعرفني تحت المثل السائر اسمعتهم سبا وراحوا
بالجمل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقا
السريرة واصطفاء الحقيقة فلم يتعجب من انكارهم وانما العجب
من بعض اهل السنة حيث قيل له فيما روي عن ابراهيم
بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية ورءي ذلك اليوم بعينه
بمكة قال ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف
ما ذكره الامام النسفي سئل عما يحكى عن الكعبة كانت تزور واحدا
من اوليا الله هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل

الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة والجماعة تنبيه
لا شك ان الكرامة مخصوصة بالولي كما قلنا والولي من قامت
به الولاية مرجعها عند اهل السنة والجماعة الى المعرفة بالله بحسب
الطاقة الانسانية والمواظبة على طاعته مع الاجتناب عن
المعاصي والتعرض للانهماك في اللذات والشهوات هذا
حده عند من عدا الصوفي واما الصوفي فيقول الولاية
نوعان ولاية العامة واليها الاشارة بقوله تعالى الله
ولي الذين امنوا وخاصة واليها الاشارة بقوله تعالى
الا ان اولياء الله ومرجع ما تقدم من التفسير الى ما هو
لظاهرها ووجهها العلم واما في نفسها وحقيقتها ما هي
الحق عين صفى الامر لما اولا من احاطة علمية ذاتية او
كشفانية وقد تكلمنا على حقيقة الولي واقسامه في رسالة
الثانية فمن اراد معرفة ذلك فليطالعها ثم اعلم ان
السنة والجماعة من الصوفي وغيره اتفقوا على ان

الولي لا يبلغ درجة النبي لما اشتمل عليه النبي من وصف الولاية
والزيادة بخاصية النبوة وان الولي وان بلغ في معرفته انها
مبلغ يكون للانسان فلا يسقط بذلك التكليف عنه وان من
اعتقد اسقاط التكليف فهو كافر نعم الذي قد تغلب عليه
حالة يسمى عند القوم بالاجذاب وعلى من قامت به وغلبت
عليه يعبر عنه بعقلاء المجانين فامثال هؤلاء حيث يفعلون
ما هو خارج عن القانون الشرعي ليس ان التكليف سقط
عنهم لكمال معرفتهم بل لانهم من قبيل المجانين الذين لا تكليف عليهم
شرعا لفقد عدم العقل الذي هو شرط في التكليف وهو العقل الذي
يدرك به وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات وحسن المستحسنات وقبح المستقبحات بالحسن والقبح
الشرعيين او غيره ولا يلزم من فقده ما به ادراك ذلك الذي
يتوجه الى ظاهر الدنيا وما دون الفلك فقد ما به ادراك ما هو
فوق ذلك مما يرجع الى تنزلات مراتبه وادراك حقائق اسمائه وذاته

متعلقات تصانيفه فاعلم ذلك وهي ما بعد ما له وهي ان النبي
٥ اجتمعت فيه الولاية والنبوة فايهما افضل نبوته ام ولايته
اختلف في ذلك فمنهم من رجح النبوة لانها واسطة بين الحق
والخلق في قيام مصالحهم في الدارين مع ما في ذلك من شرف
مشاهدة الملك وسماع خطاب الرب ومنهم من رجح الثاني
لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون
في النبي غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي فاعلم ذلك
ولا ينبغي اطلاق النبوة ام الولاية لما في ذلك من الايهام
بل لا بد من التقييد بالاضافة كما قلناه وقد نبه على ذلك
محققوا اهل التصوف فاعلم واما الاستدراج وهو المسمى
بالاهانة فهو على قسمين فمنه ما يكون على طريق السحر ومنه
ما لا يكون على طريقه كما نقل من بعض احوال مسيلمة الكذاب
واما السحر فالكلام على حده ووقوعه اما حده فالسحر قال

سعد الدين هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة
بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتقليد فقوله
اظهار امر خارق للعادة ظاهره انه خارق للعادة في نفس
الامر وهذه المسئلة قد اختلف فيها والصحيح انه خارق للعادة
باعتبار القوة الخيالية وما يبدو في النظر لا باعتبار نفس الامر
قال الله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقوله من نفس شريرة
خبيثة يخرج ما كان من نفس غير شريرة وبهذا امتاز السحر من
الكرامة والمعونة وقوله بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها
التعليم والتقليد يخرج ما كان استدراجا وليس بسحر لانه لا تعليم
عليه ثم تلك الاعمال المخصوصة على ما حصل به الاستقراء ونبه
عليه الامام فخر الدين بن الخطيب في ملخصه وشرح الاشارات
بل وفي التفسير وفي كتابه المسمى بالسر المصون وذكر ان تلك
الاعمال راجعة بحسب تعلقها الى انواع ثلاثة النوع الاول

مرجعه الى مزج القوى الفلكية بالقوى العنصرية وهو المسمى
بالطلسمات الثاني راجع الى افعال الاجسام العنصرية الثالث
راجع الى اعمال فلكية فقط وهو المسمى بتنزل الروحانيات
واكثرهم يجعل العلم المطلق بالعناصر سحرا فقط واما ما عدا
ذلك فليس عندهم من قبيل السحر واهل العلم يرون ذلك
كله من قبيل السحر واما الوقوع اما جوازه فلما تقدم من ان
ذلك ممكن وانه لا يمتنع عقلا ان الله جل وعلا يفعل اشياء عند
نفث شخص وعقده وتصويره اذ هو جل وعلا فاعل لما يشاء
قادر على كل شيء واما الوقوع فقد ثبت نصا قرانا قال تعالى
يعلمون الناس السحر الى قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن
الله وفي الاية اشعار بالوقوع وبان المؤثر هو الله جل
وعلا وقد ثبت سنة وما روي انه عم سحر حتى مرض ثلاث ليال

فنزلت

فنزلت سورة الفلق رقية من ذلك وكذا ما روي ان جارية
سحرت عائشة وكذا عبد الله بن عمر فتكوعت يده اى اعوجت
لا يق لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين
وحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي وقد
قال تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت
الكفرة يعيبون النبي بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون
لانا نقول ليس الساحر يوجد في كل عصر وفي كل مكان ولا
ينفذ حكمه في كل اوان وليس له يد في كل شان والنبي معصوم
من ان يهلكه او يوقعوا خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا ما
الى بدنه والكفار حيث اطلقوا مسحورا ارادوا انه مجنون
ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم تتميم مما يقع الانفعال عنه
وخصوصا التغيير بمرض او تلف العين وقد يقال ثم العين حق
ومرجع العين هو ان يكون لبعض النفوس خاصة بحيث اذا

استحسنه شيئا الحقيقة الا فة انما ثبوت العين ووقوعها
فيكاد ان يجري مجرى المشاهدات لما وقعت به التجربة وقد
جاء عنه صم انه قال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وتكملة
ذلك فيما يتعلق بصب الماء على المعين من وضوء العيان
وهل يجب ذلك ام لا اذ هو من الفروع فلينظر ثمة واما العصمة
فالكلام عليها ايضا جوابا او رد فرعا يؤخذ مما تقدم ولنطول
بذكر ما قال وانهم معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها
وفي تبليغ الوحي والفتاوى ومن الصغائر بعد النبوة
مطلقا خلافا لمن جوزها عليهم بخلاف ما قبلها من السهو
لا مطلقا على الاصح اقول يريد ان مما يجب الايمان ان الانبيا
معصومون والكلام على هذا المعتقد يرجع الى امور الاول في
مفهوم العصمة الثاني في اسبابها الثالث في متعلقها الرابع
في وقتها اما مفهومها فالعصمة لغة المنع لا عاصم اليوم من

من امر الله اي لا مانع واصطلاحا قيل العصمة ملكة نفسانية تمنع
من الفجور والمخالفة وقيل صفة توجب امتناع عصيان موصوفها
والى هذا الحد يرجع كلام الشيخ ابن عرفة ومن ثم منع اتصاف
غير النبي والملك بها اذ الحكم بالامتناع انما هو لها لا لغيرهما
والصواب ان اختصاص النبي والملك انما هو بوجوب العصمة
والتوفيق بمعنى واحد والتوفيق عرض لغيرهما وقد نص الامام
في الارشاد ان العصمة والتوفيق بمعنى واحد والتوفيق
يعرض لغيرهما فلكل منا في معناه واما المحدث فيرعاها في
العصمة قريبا مما تقدم اذ نظره فيها ليسمعه وعلمه في اللغة
واما الصوفية فالعصمة عندهم كون العبد بحيث يكون كل ما ظهر
عليه من الامر الالهي من الامر الالهي منه تكليفا فعلى هذا كل من وجبت
له العصمة فجميع ما يصدر عنه موافق لامر الله فكل ما هو موافق
لامر الله فهو طاعة ومحال عنده ان يكون نعتها بالوجه الذي

يقال فيهما وان اطلق عليه الرب جل وعلا خلاف ذلك من
حيث مرتبة ما ومقام ما ابقاء لوصف التنزيه واظهارا
لجلال الربوبية فتنبه لذلك الامر الثاني في اسبابها العادية
اما الاسباب الحقيقية لمحض فضل الله وكمال عنايته واما عادة
فمجموع العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي ومساعدة
القوة العملية للقوة العلمية وتتابع الوحي والبيان والتنبيه
عقيبا عند ترك الاولى الثالث في متعلقها وهي المخالفات و
المخالفات اربعة ما يخالف المعارف الاعتقادية وما يخالف
الاقوال الحقية كالصدق والوفاء بالعهد وما يخالف الافعال
الحسنة وما يخالف الاخلاق المرضية والجميع يرجع الى قسمين
صغاير وكباير والصغاير على قسمين صغاير خسة وغيرها وكل
في الجميع يكون سهوا وعمدا الرابع في وقتها وذلك ما قبل النبوة
وما بعدها تنبيه اعلم ان الشرايع على قسمين منها لا يقبل

النسخ ولا التبديل وهي الضروريات المتقررة حكمها من رسالة
ادم عم الى انقضاء امر التكليف في عالم الدنيا والى ذلك الاشارة
بقوله جل وعلا شرع لكم من الدين الاية ومن جملة ذلك الى الا
قرار بحق الربوبية والقيام بموجب العبودية مع الحفظ على ما
يتوقف عليه ذلك من حفظ الشخص ووجود النوع قال جل
وعلا من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا
بغير نفس الاية فكل يخاطب بما تقرر فيه من الشرع الذي لا يقبل
نسخا وان اختلفت الاحوال بحسب الازمان والصور العملية
بحسب ذلك وبحسب هذا التنبيه وبعد يرتفع ما استشكله القاضي عياض
على ما قبل النبوة حيث قال تصور المسئلة كالممتنع فان المعاصي
انما تكون بعد تقرر الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من الشرع
اذا تقررت هذه الاصول اعلم ان اهل السنة والجماعة اختلفت
طرق النقل عنهم على ثلاثة طرق الاول طريق الحشو في هذه العقيدة

ومحصلها ان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر مطلقا اي عمدا او سهوا
قبل النبوة وبعدها اجماعا ومعصومون في تبليغ الوحي والفتاوى
كذلك ومن الصغائر بعد النبوة مطلقا على الاصح وفي السهو قولان
واما قبلها فعمدا متفق عليه وفي السهو قولان الاصح الجواز
الثانية طريق الامدي في الابكار يحكي الاتفاق على السهو مطلقا
وعلى العمد فيما قبلها وصرح في غاية الضعف الثالثة طريق امام
الحرمين وغيره وهي طريق المقترح في مختصره واما الصغائر فاما
الخسة فهم معصومون منها مطلقا واما غيرها عمدا فقط
وسهوا بلا خلاف والصواب من هذه الطرق طريق المص في
هذه القصيدة وهي طريق الطوالع واختيار الشهرستاني
والقاضي عياض واهل التصوف ثم الدليل على ذلك اما ما كان منها
مجمعا عليه في جميع الطرق وهو تبليغ الاحكام والفتاوى
والكبائر بعد البعثة وصغائر الخسة والاصرار على غيرها فا
لاجماع كاف في ذلك حجة معتد لانه المعجزة على الصدق في
التبليغ مطلقا وما نقل عن القاضي في غاية التعقيد وهو خطا

ان ثبت النقل عنه بذلك لكن القاضي عياض قد نقل الوفاق على
ذلك قال وانما الخلاف في الطريق فالجمهور بالعقل من حيث دلالة
المعجزة والقاضي بالسمع واما الفتاوى فلا كثر بنقل الاجماع
على ذلك كما نقله المص هنا وان كان في مختصره حكى عن الامدي
يحكي الخلاف في السهو فيه الا انه لا بد ان السهو الملحق لذلك ولا
يقر عليه واما ما فيه الخلاف من صغائر غير الخسة بعد
النبوة والسهو في غيرها قبلها واما ما بعدها فالاجماع على
العصمة من الكبائر عمدا وسهوا وما نقله الامدي [illegible] البعد
والحشوية المعارضة طريق يجزم المقطوع بصحتها ولنا [illegible] الدليل
على عصمتهم من ذلك بل من الجميع مطلقا هو انه لو صدر منهم ذنب
لحرمت متابعتهم والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان
الذنب محرم الترك اجماعا وكل ما هو محرم الترك اجماعا محرم
المتابعة فيه اجماعا فينتج الذنب محرم المتابعة فيه اجماعا وكل
ما هو محرم الترك اجماعا محرم المتابعة فيه اجماعا فينتج الذنب
محرم المتابعة فيه اجماعا واما بيان بطلان التالي فلانا مامورون

باتباعهم وقد قال جل وعلا واتبعوه لعلكم تهتدون فاتبعوني يحببكم
الله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبالجملة لو صدر
منهم ذنب لردت شهادتهم واستحقوا العذاب واللوم والذم
وعدم قبول العهد كانوا غير مخلصين اما رد الشهادة فلقوله
جل وعلا ان جاءكم فاسق الاية واما اللوم فلقوله أتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم واما عدم نيل العهد فلقوله
لا ينال عهدي الظالمين واما عدم الاخلاص فلان المذنب
غاو ولا شيء من المخلص بغاو وكل نبي مخلص الخ وهذه
الادلة اكثرها في غاية الوضوح واما ما تمسك به المخالف
لهذا المعتقد من هذه الطريقة من الظواهر فليس فيها دليل
اذ هي مؤولة وتاويلها في غاية الوضوح وكل ذلك مبسوط
في الكتب المطولة وهذا الطريق الذي عليه المصنف يكاد يكون
علماء الامة من هذه الاصحاب لم يختلفوا في ذلك ولا يخالف احد
منهم والحمد لله بقول من تقدم حتى لو بدا شيء من ذلك من
احد ولو كان منصوصا لبعض اهل السنة لحكموا بادلته وان لم يكن فيهم

والله ولي التوفيق تفريع وتتميم من شرط النبوة عند اهل السنة
والجماعة من حيث كمال العصمة المذكورة لقوله جل وعلا وما ارسلنا
من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وعلى هذا فلا تكون من ثم نبية وهو
قول اكثر اهل السنة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة
الراي والسلامة من كل ما ينفر مما يوجب ثلما في النسب او غيره كا
لقطاعة والسلامة من العيوب المنفرة كالبرص والجذام ومن
كل ما يخل بالمروة كالحجامة ومن كل ما يخل بحكم البعثة واما الحدث
فيستدل بما تقدم وكذلك الصوم ونزيد بان الانبياء عم
مظاهر الانباء الالهي لسائر العباد وكل من القول والفعل و
الترك انباء عما في ضمائرهم وما في ضمائرهم انباء عن الشان
الالهي فلو صدر عنهم ما لا يستوي فقالوا لكن بطل المقصود اذ لم
يعلم من ضميرهم ما يكون نقيض ذلك الانباء فاما ما يكون من نوع
ما قبله فيلزم الدور او التسلسل او لا يخلاف المعتاد من سنة الله
والحاصل ان الانبياء عم الصفة الحق والمحبة وخيرة معصوم
فالنبي معصوم وهو المطهر قال عم فان الله يقول على لسان عبده

سمع الله لمن حمده هذا محل التفريع المتقدم قال وانهم افضل
من الملائكة على الاصح اقول يريد ان مما يجب الايمان به
ان للانبياء عم افضل من الملائكة وهذا المعتقد يرجع الى مطالب
الاول ما هو الملك الثاني في وجوب الايمان بثبوتهم ووجودهم
الثالث في عصمتهم الرابع في افضليتهم ومفضوليتهم اما
المطلب الاول وهو ما هو الملك فاعلم انه قد اختلف العلماء
في اثبات المجرد ونفيه بالمجرد ممكن ليس بمتحيز ولا قائم
بمتحيز فمن اهل السنة من نفى ذلك وهم اكثر الاشاعرة
كابي حامد والراغب والحليمي وجميع المحققين من
الصوفية ومنهم من توقف كالمقترح وفخر الدين في
بعض كتبه فعلى القول الاول الملائكة اجسام لطيفة
نورانية تظهر بصور مختلفة وتقوم على افعال شاقة لا
يقدر عليها البشر واما على القول الاخر فالملك عندهم مجرد
مخصوص بظهور الخير ودوام الذكر وبالجملة فهم عند الجميع
عباد مكرمون مواظبون على الطاعات لا يعصون الله ما امرهم

ويفعلون ما يؤمرون لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اما
الانوثة فمنفيها الاجماع وصريح القرآن لقوله جل وعلا وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب
شهادتهم ويسئلون واما الذكورة فلعدم السمع بذلك وايضا
لو كان ذكورا لكان لهم اناث اعلا العباد والحكمة في حقنا غير حكم
ولو كان لهم اناث فاما من جنسهم وذلك باطل واما من غيرهم فالبين
وفي الناس من يجوز وصفهم بالذكورة ويتمسك باجراء الاوصاف
والاحكام وليس الكلام في اجراء الاحكام اللفظية وانما الكلام
في الاتصاف بالمعنى الذي كان به الذكر ذكرا لغة واما المطلب
الثاني وهو ثبوتهم ووجوب الايمان بهم فذلك معلوم من الدين
ضرورة وذلك اجل من ان يستدل عليه وقد قال جل من قائل امن
الرسول الاية وعمدته عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث واما
المطلب الثالث وهو العصمة فقد اتفق اهل السنة والجماعة على انهم

معصومون قال جل وعلا بل عباد مكرمون وقال لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وأما المطلب الرابع وهو
الافضلية ففي ذلك طرق ثلاث طريق النص وجماعة قصر
الخلاف على الانبياء والملائكة وان الانبياء افضل على الاصح من
الملائكة كيف ما كانت علوية او سفلية والاول هو قول
الجمهور من الاشاعرة واهل الحديث والتصوف وبعض الا[illegible]
هو قول الباقلاني والفخر في بعض كتبه الطريق الثانية
طريق الآمدي وكذا البيضاوي قصر الخلاف على الملائكة
العلوية واما الملائكة السفلية فلا خلاف وان الانبياء افضل
وظاهره ان الخلاف حتى في نبينا صلعم وهو ظاهر احتجاجهم
بما في الاخبار وغيرها كقوله جل وعلا انه لقول رسول كريم ذي
قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون
قالوا وصف النبي صلعم بقوله وما صاحبكم بمجنون فقط فلو كان

افضل من جبريل او مساوله في صفات الكمال لكان الاقتصار في
وصفه صلعم على ذلك بعد وصف جبريل او بما وصف به غضا من
منصبه وهو ممتنع فقد جعلوه صلعم كما ترى محلا للاحتجاج المخالف
من غير خلاف في غيره الثالثة طريق النسفي في عقيدته وهو
ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من
عامة البشر من المؤمنين وعامة البشر من المؤمنين افضل
من عامة الملائكة اما الطريق الاولى فمحصلها ان الانبياء افضل
من الملائكة وقيل بالعكس في غير نبينا صلعم اما دليل الاصح فمن
وجوه الاول امر الله الملائكة بالسجود لادم عم تعظيما له لما له من
الافضلية عليهم بدليل اباءة ابليس عن السجود وتعليله بقوله انا
خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فلولا فهمه ان السجود
كان للمزية التي من اجلها امرت الملائكة لما احتج بذلك وبدليل
قوله جل وعلا ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فنبه على الخصوصية
وقد تقدم تقريره واذا ثبت ان ادم عم افضل من الملائكة كانت

الانبياء كلهم لكن لك ان لا تقايل بالفرق والثاني ان ادم معلم الملائكة
والمعلم افضل من المتعلم اما ان ادم معلم لهم فلقوله تعالى انبئهم
باسمائهم الاية واما ان المعلم افضل فظاهر فان قيل وان كان
ادم علمهم الاسماء فلهم علوم اخر من علم اللوح المحفوظ و
غيره فلم يحصل الافضلية في العلم فلا افضلية لجواز اختصاص
كل بعلم قيل سياق الاية يدل على ان المقصود اظهار ما خفي
عليهم من افضلية ادم المنبهة بها كان خليفة ورفع ما توهموا
من النقصان بدليل قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات
والارض الاية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا
وال ابراهيم وال عمران على العالمين والملائكة من العالمين
لكن اخرج غير الانبياء بالاجماع فبقي معمولا به في الانبياء الرابع
ان طاعة البشر اشق لمدافعة المانع وما كان اشق كان ثوابه

اعظم

اعظم لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولقوله اجرك على
قدر نصبك ومن كان ثوابه اعظم كان افضل واعلم ان المقصود
في المسالة الظهور فهذه الادلة ظاهرة في ذلك وان كان
المقصود فهذه الادلة بالانصاف لا تفيد لكن المسئلة ليست بعلمية
اعتقادية وكل مسئلة اعتقادية لم يطلب فيها القطع فعلى هذا
استشكل هذه الادلة من حيث ذلك المطلب الا ان يقال ان
الظواهر اذا تظافرت على شيء واحد افاد القطع واما المحدث
فهذه ادلته واما الصوفي فيقول ان هناك مقامين
الاول مقام الافضلية والثاني مقام الشرف وذلك لان من
كان اجمع الكمالات مراتب الكون بحيث يكون غير خارج عن
كل لاشياء الكون كان افضل ومن كان ابعد من شوائب التركيب
واقرب الى البساطة كان اشرف فيفرقان بين الافضلية والاشرفية
وعلى هذا فالانبياء عليهم السلام افضل لاختصاصهم بمرتبة الا
فضلية التي هي جمعية الكمال والى ذلك الاشارة باليدين في قوله

لما خلقت بيدي وللملائكة الشرف من حيث بساطة ذواتهم وايضا
الفضل بحسب العلم بالله والانبياء اعلم بالله من الملائكة وانما كان
الفضل بحسب العلم بالله اذ من المعلوم قطعا ان العبادة بحسب
العلم بنفسه وانما بحسب الثواب واياما كان فالفضل بحسب العلم
اذ من المعلوم قطعا ان العبادة بحسب العلم بل زيادة العلم بالله
هو نفس العبادة واما ان الانبياء افضل علما فلان العلم بحسب
التجليات الاسمائية فمن كانت تجليات الاسماء عليه اكثر
كان اعلم والانبياء اكثر تجليات لان الانبياء يتجلى عليهم ولهم
بما يقتضي الاكوان الجسمانية من حيث عالم الخلق وبما يقتضي
الانوار الروحانية من حيث عالم الامر واما الملائكة فليس
التجلي عليهم الا من حيث الانوار الروحانية فقط وذلك معلوم
وانما كان كثرة التجليات تعطي فضيلة العلم لان كثرة التجليات
تعطي العلم من وجوه فافهم وكيف تكون الملائكة افضل من الا
نبياء والملائكة من اجل ابن ادم خلقوا فضلا عن الانبياء لقوله
بقوله جل وعلا كما ثبت في بعض الكتب السماوية ابن ادم خلقتك

وخلقت كل شيء من اجلك وقال جل وعلا وسخر لكم ما في السموات و
الارض فاعلم ذلك وانما تمسك المخالف بوجوه اقواها قوله جل وعلا
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ووجهها
عندهم ان معنى الاية لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو
ارفع منه درجة كقوله لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
بشهادة علم البيان واساليب الكلام والجواب ان الكلام مسوق لرد
مقالة النصارى ودعواهم ما ادعوه في عيسى من ترفعه لازمه الترفع
عن العبودية وهو النبوة الى الالوهية لشبهة انه روح الله ولد
بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى ومعنى الاية
على ذلك التقدير لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا
المعنى وهو الولادة بلا اب والقدرة على ما لا يقدر عليه نوع البشر
وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما هو مقدور لعيسى
وكقوله جل وعلا قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا
اقول لكم اني ملك ووجه الدلالة ان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي وعدوا

به والمعنى على ذلك التقدير انى لست بملك حتى يكون لى القدرة
على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل عم ولا تقتضى ذلك الا
فضلية هذا من جهة السمع واما من جهة العقل فاقوا لهم وان
اعمالهم الموجبة للثواب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل
واقوم لسلامتها من مخالطة الضد وعلومهم اكمل واكثر لكونهم
نورانيين يشاهدون اللوح المحفوظ والجواب ان هذا لا يمنع كون
الانبياء اكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب
والمشاق ونحو ذلك واما ان كون علومهم اكثر لاجل ما ذكر فلا
نسلم لجواز ان يكون لهم بل لهم وافر من العلم بالله ما هو افضل
من ذلك العلم واما دليل طريق الثالثة وهى طريق النسفى فاما
ان رسل الملائكة افضل من عامة البشر فبالاجماع بل ذلك ضرورى
واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فلما تقدم واما تقديم
عامة البشر على عامة الملائكة فلان الانسان المؤمن يحصل
الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع
من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية والاعراض

الشاغلة

الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة واكتساب
الكمال مع هذه الشواغل اشق واجهد وادخل فى الا
خلاص فيكون بهذا افضل تتميم قد اتفق اهل السنة
والجماعة انه صلعم افضل الخلق اما على الملائكة فلما تقدم فى الا
جماع على النقل الصحيح واما على الانبياء والرسل فلوجوه
الاول قوله جل وعلا كنتم خير امة اخرجت للناس دلت هذه
الاية على ان هذه الامة خير الامم وخيرية الامة انما هو
بخيرية نبيها فيكون عم خير الانبياء وهو المطلوب وايضا قوله
عم انا سيد ولد ادم ولا فخر لا يقال يخرج من العموم ادم اذ
لم تكن سيادة له عليه بهذا الحديث لانا نقول ذكر ولد ادم
اذ بالولد المقصود التعميم اذ المقصود بنى ادم هذا الجنس الانسانى
او نقول ثبت بهذا سيادته على ابرهيم وموسى وعيسى وغيرهم
هو اقوى سيادة منهم فهو سيد الجميع وهو المطلوب وايضا الكامل

على قسمين اما ان يكون كاملا في نفسه فقط غير مكمل لغيره او مكملا
لغيره والثاني افضل ثم ما فيه تكميل الغير هو العلم او العمل
وافضل مراتب العلم العلم بالله وافضل الاعمال الطاعة له
فمن كان بهذين اقوى تحصيلا وافادة كان افضل ولا شك
انه ص اقوى في هذين الشانين اذ هو ذو الكلمة الجامعة
والرسالة المحيطة وبدليل ما ظهر في امته وانتشر فيهم من
العلم بالله والعبادات الجامعة لعبادة العالم كله على ما
تشير اليه الصلوة والحج وغير ذلك مما لم يكن لغيرهم ولا في
غيرهم والحاصل انه ص مختص باعلا الكمال والتكميل وكل من
مختص باعلا الكمال والتكميل فهو افضل فهو محمد ص افضل
وهذا برهان لمي اذ وسطه علة في العلم والوجود معا ويحقق
مقدماته ما بسطناه واما المحدث فادلته ما تقدم في السمع
واما الصوفي فيقول بالتقدم ويزيد بان يقول المفيد من كل الوجوه

اعلا من المستفيد من كل الوجوه وهو ص المفيد من كل الوجوه
اذ هو ص من نوره استمدت الانوار وقد قال ص اول ما
خلق الله نوري ومن نوري خلق كل شيء والانوار على قسمين
طبيعية وروحانية والروحانية على قسمين علوم واخلاق
ولا شك انه ذو العلم المبثوث منه الى الخلق وذو الخلق
المبثوث منها اليهم كذلك ولذلك قال جل وعلا وانك لعلى خلق
عظيم والى هذا الامداد الاشارة بقوله وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين واليه الاشارة بقوله انا يعسوب الارواح
اي اصلها وكنت نبيا وادم بين الروح والجسد وبالجملة
فهو صاحب الوسيلة والدرجة الرفيعة والمقام المحمود وكل ذلك
ينبئ عن اختصاصه بسر المبداية الجميع وقد نبه ص على خاصيته
التي لم يعلم بها حقيقة الا الله بقوله عم يا ابا بكر والذي بعثني
بالحق لم يعلمني حقيقة غير ربي فلعرفي ذلك ومن اجل هذه
القضية سال اهل العزم من الرسل كابراهيم وموسى

الحق جل وعلا ان يجعلهم من امته وان المعاد البدني حق
بمعنى جمع الاجزاء بعد تفريقها او بمعنى اعادتها بعد اعدامها
اقول يريد ان مما يجب الايمان ان المعاد البدني حق ثم
هو بمعنى جمع الاجزاء بعد تفريقها او بمعنى اعادتها بعد
اعدامها وهذا المعتقد يرجع الى ما هو جاير في افعاله
ثم هو اي المعاد مما علم من دينه صلى الله عليه وسلم بالضرورة والكلام على
هذا المعتقد من طريقين الاول في اثباته الثاني في كونه
بعد اعدام او تفريق اما الاول فالمعاد على قسمين روحاني
وجسماني فمن قايل انه جسماني فقط بناء على ان الروح هي
الحيوة القايمة بالبدن فليس ثمة الا الهيكل المشهود المتصف
بالحيوة وما يتبع الحيوة والروح والنفس راجع الى الجسم وهو
قول القاضي والقابسي والجمهور على انه جسماني وروحاني و
ذلك اما على ان الروح مجرد على من يقول به كما تقدم او على
القول بان الروح جسم نوراني لطيف سار في البدن كسريان النا

في الفحم وسياتي الكلام على الروح بعد والحاصل ان المعاد هو الجسم و
الروح وان اختلفوا في ذلك اثر ماهي ثم الكلام في الجواز والوقوع
اما الجواز فهو ضروري عند جميع العقلاء ان كانت الاعادة بعد التفريق
واما ان كانت بعد الاعدام فعليه اتفق اهل السنة والجماعة و
اكثر العقلاء والحذاق من غيرهم والدليل على الامكان انه امر
لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا الا العدم [illegible]
الخبر ومن ادعاه فعليه به وكل ما كان كذلك فهو جاير ممكن وايضا
فان المعاد مثل المبدا بل هو عينه لان الكلام في اعادة المعدوم و
يستحيل كون الشيء ممكنا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما
هو بالذات وايضا الحادث الممكن قابل للوجود ضرورة فالوجود
الاول حاصل في الابتداء ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود
بما هو شان ساير العوايد من تحصيل ملكة تقوى الاتصاف
لاجل حصول المناسبة بالفعل متقدما بحيث تكون القابلية للوجود
فانها اقرب والاعادة على انها اهون ويمكن ان تكون الى هذه
الاشارة بقوله جل وعلا وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه وان لم يفد زيادة للاستعداد فمعادلة بالقدرة

انه لا ينقص عما هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات
وذلك هو المطلوب واما الوقوع فهو معلوم بالضرورة من هذا
الدين وقد صرح بذلك في القران في مواضع لا تعد واما البدني
فكقوله جل وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة او ليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وقوله جل
وعلا فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق
كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم
تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا
بعثر ما في القبور الى غير ذلك وفي الاحاديث ايضا كثيرة لا
تحصى وبالجملة فكون الايات والاحاديث الدالة على ذلك فوق
وخص رسول الله صلعم بالبيان لهذا وكثرة التفصيل له و
التعريض بالمنكر له لكونه صلعم اخر الانبياء وليس بينه وبين
الساعة نبي فلذلك اظهر اعتناء الشريعة المحمدية به واما

الدليل على اعادة الارواح فكقوله جل وعلا فلا تعلم نفس ما
اخفي لهم من قرة اعين وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة
وقال ورضوان من الله اكبر وكل ذلك اشارة الى الروحاني
وكذا ما ورد من الاحاديث في ارواح الشهداء وارواح
المؤمنين من كونها في حواصل طير خضر وفي طريق في صور
طير في قناديل من نور معلقة تحت

واما الضرب الثاني وهو نقل الاعادة
بعد اعدام او بعد تفريق اختلف اهل السنة في ذلك فمن قايل
ان ذلك بعد اعدام ومن قايل انه بعد تفريق والحق التوقف
وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم
الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة
ثم تعاد صفتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما وله
يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجزاء التراب ثم
يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يستحيل ان تعدم منها شيء

ثم يعاد والله اعلم وهذا الذى هو عليه الصحة فى خلقهما التقسيم
حيث اشار الى القولين بالترديد وبين حجج
احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على فناء قبل ظهور
الفانى ورد بالمنع الثانى قوله هو الاول والاخر
والظاهر والباطن ولا يتصور ذلك بانعدام ما سواه
والاخر يكون هو الاخر ولا يكون ذلك بعد يوم القيمة وفانا
فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو
مبدا كل موجود ونهاية كل ينقضى فلا يقتضى ما ذكرتم
ولانه جلا وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شئ بحسب
الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وما فيها الثالث
قوله جل وعلا كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الا
نعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى
دليلا على الصانع الجواب ان اسم الفاعل حقيقة فى الحال فمعنى

هالك

هالك الحالى ان جميع الممكنات فى حد ذاتها هالكة بمعنى لا وجود
لها الا بالنظر الى الموجد لها واما بالنظر الى ذاتها فهى عدم صرف
الرابع قال جل وعلا وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدانا
اول خلق نعيده كما بداكم تعودون والبدء من العدم فكذا
العود والجواب ان لا نسلم ان بدء الانسان كان اخراجا من العدم
صرفا بل كان جمعا وتركيبا كما يشعر به قوله جل وعلا وبدا خلق
الانسان من طين وبهذا يوصف كون المبدء مرئيا مشاهدا كما قال
جل وعلا اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده الخامس قوله
جل وعلا كل من عليها فان والفناء هو العدم والجواب المنع بل الفناء
خروج الشئ عن صفته التركيبية التى بها الانتفاع ولو سلم كون
الفناء بمعنى العدم فيحمل على العدم الذاتى الحالى الذى هو للممكن
بذاته على الترجيح الحقيقة على المجاز الذى هو العدم المستقبل وان
كان الاول بالقوة والثانى بالفعل لما فى ذلك من ابقاء اللفظ
على حقيقته فى الجملة واحتج القائلون بان حشر الاجساد انما
هو جمع بعد تفريق لا ايجاد بعد اعدام بوجوه الاول ما اخبر الله

وكذلك
بعث ابراهيم عم في قوله جل وعلا ارني كيف تحيي الموتى الاية
قوله جل وعلا او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها
الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما و
كقوله جل وعلا كذلك النشور وكذلك تخرجون وكقوله
كما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق في الطين على
وجه يرى ويشاهد كما قال اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الاخرة وكما ثبت
في الصحيحين من الرجل الذي لم يعمل خيرا قط الحديث والجواب
انها لا تنفي الاعدام وانما لم تدل عليه وانما سيقت بكيفية
الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع
عن ذلك لا بيانا في الاعدام ثم هي معارضة بما سبق من الايات
المشعرة بالاعدام والفناء واما الحديث فحاله لا يخرج عن
احد القولين اذ الادلة السمعية متعارضة وهي لا تخرج عن
ادلة السمع خصوصا في هذه المسألة واما الضرري فيقول لا شك
ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير او وسيلة اليه ونيل ذلك

لذة

لذة وكمال وشر او وسيلة اليه ونيل ذلك اثم وكل منهما غير متناه اذ
مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله جل وعلا
خلق الانسان على هيئة بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي
تقتضيها قواه متعلقا بها ليحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها
قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات التي لا تتناهى
وصور الممكنات التي لا تتناهى لا يمكن حصولها دفعة لانه يقتضي
حصول ما لا يتناهى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والا لزم
حصول ما لا يتناهى فيما يتناهى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات
لا بد ان يحصل لهذا النوع الانساني قطعا الا باستعداده ولانه
لو لم يحصل فاما ان يكون لان ذلك الحصول ممتنع وهذا باطل والا يلزم
الممكن محالا ونحن نقطع بامكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار
من ذلك وهذا ايضا محال لما تقرر من انه جل وعلا على كل شيء
قدير وعلى ان مقدوراته لا تتناهى واما لعدم القبول التام الذي
يكون به ذلك وذلك ايضا باطل لان القبول التام داخل تحت تلك
المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمال كمال وهو موقوف

على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان بحيث من نفوسنا ثم من
العلوم قطعا ان هذا التركيب البدني الكاين في يوم الدنيا
لا يمكن ان تحصل معه تلك الكمالات لا من جهة انقضاء العمر
ولا من جهة المزاحم المضادد فاقتضت الحكمة الالهية و
اعطت الشواهد الوجدانية وحققت القواطع السمعية ان
لا يكون ذلك الا مع تركيب اخر ابدي مناسب لتحصيل تلك
الكمالات الابدية في زمان يسع تلك الممكنات وذلك هو عود
الابدان على الصورة الادمية الاولوية في الازمان المسماه
بالدار الاخراوية ولقد احسن مالك رض باشارته حيث قال
الفاني لا يرى الباقي وانما يرى الباقي الباقي وتنبيه لقوله
جل وعلا افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية ثم جعلت الدنيا
مبنية لاجل الاستعدادين اما الاستعداد لنيل الجزاء وذلك
بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما الاستعداد لنيل الضد وذلك
بالجهل بالله وعدم العمل وانما كان كل من المعرفة والجهل يعطي ذلك
لان نور المعرفة اذا حصل افاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل

اذا

اذا حصلت افادت ظلمة الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة
الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما ان تلك الاعادة و
حصول ذلك التركيب الذي يكون به هذه الكمالات هل هو بعد اعدام
او بعد تفريق فالكل ممكن ولا يبعد ان يكون الواقع مشتملا على كل
ذلك وبيان ذلك يطول والله الهادي تنبيه اعلم ان المراد
بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التي هي حاصلة وباقية
من اول العمر الى اخره لا الاجزاء الزايدة التي تحصل من الغذا
فيسمو بها البدن زيادة او تذهب من المرض فينمو بها البدن
نقصانا والى تلك الاصلية الاشارة بقوله عم كل ابن ادم يفنى
الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وبهذا يندفع ما قيل
لو اكل انسان انسانا فاما ان يعادا معا او لا والكل باطل اما الاحالة
او لمخالفة اجماعكم من ان جميع بني ادم يعادا دون بقي المعاد
و الاكل او الماكول هو اجزاؤه الاصلية واما ما زاد على ذلك
هو حاصل من غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه اصله

فيخرجه ويوده اليه الذي يخرج الخبا في السموات والارض ويعلم ما
تخفون وما تعلنون لا انتقال الاجزاء الاصلية لا ينفي مقدارها بمقدار
ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعا
بالاجماع هو انه لا بد ان يكون الاعادة على الهيئة التي فارق
الانسان الدنيا الا انا نقول الاجزاء الاصلية هي المعادة لكن
القادر المختار كان يقدر تنمية مقدار الانسان بزيادة تلك
الاجزاء الغذائية ويجعل وعلا قادر على ان يمد مقدار يوم
القيمة باجزاء اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشي
مع شي غيره مع شي اخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد
هو بعينه الكائن يوم الفراق بل هو مثله لا عينه مع ان
الاجماع على اعادة العيني قلنا مثله من حيث للفراق عينه
باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو
بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان
المفارق بل مثله لما ثبتت ان الكافر يكون ضرسه في النار
كجبل احد وان المؤمن يدخل الجنة على طول ابيهم ادم

طوله

طوله ستون ذراعا في السماء وذلك كله متفق عليه بين اهل
السنة وبهذا التحقيق صح ما يرد من اطلاق بعض اهل
السنة كحجة الاسلام وعز الدين من ان المعاد مثل البدن
مع اتفاق اهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه
فان المراد بذلك البدن عينا هو البدن المركب من الاجزاء
الاصلية الباقية من اول تعلق الروح الى انفصالها في الدنيا
والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية
مع الاجزاء المزادة عليه الاختراعية فلا تعارض فقد تلخص
من هذا التحقيق امر المعاد وارتفع عنه الالتباس والله يقول
الحق وهو يهدي السبيل قال وان ارواح اهل السعادة باقية
منعمة الى يوم الدين وارواح اهل الشقاوة باقية معذبة
الى يوم الدين اقول يريد ان مما يجب الايمان به احوال الارواح
في البرزخ والكلام على هذا المعتقد يرجع الى طرفين الطرف الاول

في الروح وحقيقته الثاني في حالها بعد فراق البدن أما الطرف
الأول فالروح لغة يطلق ويراد به الريح كما في قوله الحي ويرضها
الأرواح والريح ويطلق الروح ويراد بها النفس ويطلق
الروح على النوراني الكائن بلا جسد ويقال روحاني وقد
يطلق الروح على الانبساط ومنه رجل أرواح إذا كان
صدر قومه منبسطا قيل ومن ثم سميت الريح ريحا الانبساط
ومدار هذه الإطلاقات على أن الروح بإزاء اللطيف المنبسط
ولا شك أن الروح الإنساني كذلك فلذلك سمته العرب روحا
وتطلق روح الشيء خلاصته وأعلاما فيه ثم أن الروح تطلق
في لسان الشرع على معان فقد يطلق على القرآن كما في قوله
جل وعلا وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا وعلى جبريل
نزل به الروح الأمين وعلى عيسى كما في قوله تع وروح
منه وعلى باطن الإنسان الذي هو الإنسان على الحقيقة وإليه
الإشارة بقوله تع ويسألونك عن الروح وبالجملة فهنا كلاما

على ما هو باطن الإنسان وهي الروح والنفس والقلب والعقل و
اللب وقد تردد نظر العلماء في ذلك هل هي مترادفة ترجع إلى معنى
واحد أو هي مختلفة والحاصل أن حقيقة الروح قد اختلف العقلاء
فيه وكثرت أقوالهم في ذلك حتى قيل إن فيها ثلثمائة قول و
المتحصل من ذلك لأهل السنة والجماعة أقوال ثلاثة القول الأول
أن الروح جسم نوراني لطيف سار في البدن كسريان النار في
الفحم والماء في الورد أجرى الله العادة حياة البدن باتصاله
به وهذا قول المحققين منهم كإمام الحرمين ونقل عن الشيخ
الثاني أنه جسم كجسم الإنسان وعلى هيكله ذو يدين وعينين
وبالجملة هو على هيكل الإنسان بعينه وهذا نقل عن
ابن حبيب وابن حزم الثالث أنه مجرد ليس بجسم ولا جسماني
وهذا قول حجة الإسلام والراغب والحليمي وأبو زيد
الدبوسي وجماعة الصوفية خصوصا المتأخرين وبالجملة فا
لروح جوهر زائد على الهيكل المشهود على هو سار فيه أو هو

باطن فيه او هو لا متصل به ولا منفصل عنه ولا داخل ولا خارج واما
ما نقل عن القاضي الباقلاني من ان الروح هو النفس هي الحياة
وانه ليس ثم الا الهيكل المشهود وان الروح ليس بامر زائد
على البدن ففي غاية الاشكال وعدم الصواب لما اعطته الشريعة
المحمدية قرانا وسنة بل جميع الكتب السماوية من ان الارواح تنفصل
عن البدن عند الموت وان الملك يقبض ذلك وانها تبقى وتفنى
البدن اما معذبة او منعمة والادلة على ذلك اوضح من ان تذكر
اذ القران والسنة مملوءة بذلك فهذه هي الاقوال المنقولة عن اهل
السنة اما الدليل على كل واحد منها وتعيين الاصح منها فليس هذا
محله على انه قد اختلف العلماء في جواز الكلام على مسالة الروح
اعني عن البحث عن حقيقتها فمنهم من يرى الامساك عن ذلك وهو
اختيار اكثر الفقهاء كابن رشد تورعا مع قوله تعالى ويسالونك
عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
بفهم ان الاية فيها اضراب عن بيان حقيقتها وليس في الاية
ما ينهى عن ذلك بل فيها اشارة وورد الامر فيها الى الرشد هل
فيه بحث بل الصواب عند المحققين ان الروح مفهوم حقيقته

وليس

وليس في الاية ما ينهى عن ذلك بل فيها اشارة الى حقيقته وانه من عالم
الامر الذي هو اصل الخلق كما قال جل وعلا يتنزل الامر بينهن
بل في معرفة حقيقته الكمال الانساني اذ في معرفته معرفة النفس
وفي معرفة النفس معرفة الرب وفي معرفة الرب الكمال ولم يحصل
التحقيق على معرفة النفس الا الصوفي المحقق بما زاده الله من الالهام
والذوق والكشف والشهود فانجلت له عن ذلك الحقايق ولم
تنجل له الحقايق حتى انجلت له نفسه وروحه والا فمن كان بنفسه
جاهلا فهو بغيره اجهل ثم النظر في ان الروح من قبيل المجرد او
من قبيل المتحيز ان كان بحسب النظر الفكري والطريق الصافي فالحق
ان الادلة في ذلك متعارضة متقاومة فالحق الوقف وان كان
بحسب الدليل السمعي فالمفهوم منه اشارة التجرد وصريحا
التحيز فلم يكن باعتبار ما يترجح عند العقل تعيينه وهذا هو
اللايق بطريق النظر والسمع من حيث الاشعري والمحدثين واما
الصوفي فمعتمده في ذلك على ما وجده كشفا وذاقه وجدانا وقد
نبه الشيخ ابو حامد الغزالي على ذلك ونبه على ان الكمال كله في ادراك
ذلك واما الطرف الثاني وهو ما يتعلق بحال الروح بعد

الفراق وهو البرزخ فاعلم ان الروح لها تعلق بالبدن في عالم
الدنيا وذلك هو زمان التكليف او ماهو مقدمة له كزمان
الصبا ولها فراق له وذلك في ساعة الموت الى زمان البعث
وعودة الروح الى الجسم وهذا هو البرزخ ثم لها تعلق به
ايضا من زمان البعث الى ما لا يتناهى اما تعلقها الاول
فذلك ظاهر وقد اختلف العلماء في مسألة وهي ان الروح
هل هي حادثة بحدوث البدن او هو قبله وتفصيل ذلك لا
احتياج بعد واما الحالة الثانية وهي حالة المفارقة
وهي حالها في البرزخ وهو المقصود من المسألة فقد اتفق
اهل السنة على انها باقية حية دراكة بحيث تدرك لذاتها
وآلامها وان اختلفوا في البدن هل له مدخل في ادراك
تلك اللذات وتلك الالام ام لا قال سعد الدين اتفق اهل
الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حياة قدر
ما يتلذذ ويتألم به وان اختلفوا هل تعم جميع البدن ام لا وكذلك
توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع

الحيوة بدون الروح وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها
القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله لم يخلق في
الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم تعرف حياته كالذي اصابته
سكتة لكن يشكل هذا الجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث هذا
كلامه وقد يقال لا اشكال في ذلك لجواز ان يكون الروح تعود اليه
في تلك الحالة وانما لم يشهد اثرها ثم الدليل على ان الروح معذبة
او منعمة لا يحصى كثرة فاول ذلك سؤال منكر ونكير وافتنانهما بذلك
وما يقع اثر ذلك من العذاب واصل ذلك في الصحيحين معلوم
فلا نطول بذكره وكذلك قوله تعالى في قوم نوح مما خطيئاتهم اغرقوا
فادخلوا نارا الاية وكقوله جل وعلا ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله امواتا الاية وكقوله عم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النار وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان
وما يعذبان في كبير والاثار في ذلك كثيرة وقد تواتر عن النبي

ثم الاستعاذة من عذاب القبر واستفاض ذلك والحاصل ان من
كان منعما في قبره كان سعيدا اذ السعادة عبارة عن الفوز وهي
الظفر بالبغية التي من اجلها خلق الانسان والشقاوة عبارة عن
ضد ذلك ولا شك ان السعادة والشقاوة بحسب المشية وما
سبق به العلم والى ذلك الاشارة بقوله عم السعيد من سعد في
بطن امه الحديث تمـ ثم اختلف العلماء في ان السعيد هل
يشقى والشقي هل يسعد فقال الاشعري لا وقال ابو منصور
الماتريدي نعم والخلاف بالتحقيق لفظي فالاشعري ينظر الى الخاتمة
وابو منصور ينظر الى الحالة الراهنة فرب شخص كان في الوقت
كافرا وعند النهاية يؤمن فيكون سعيدا ولا شك انه سعيد في نفس
الامر اذ النهاية باعتبار البداية والبداية بحسب ما سبق به العلم
وان كان بحسب ما قبل ذلك شقيا المظهر عليه من الكفر والى هذا
ينظر ابو منصور الماتريدي وقد يكون سعيدا في الحالة الراهنة
بحسب ما يظهر عليه ثم يكون شقيا عند النهاية اذ يكفر فيكون شقيا

حتى لا يبقى بينه وبينها
الا شبر فيسبق عليه
الكتاب وفي طريق اخر
الحديث
ليعمل بعمل اهل الجنة

وهذا نص قول الاشعري والحاصل ان الاشعري ينظر الى السعادة
حقيقة والاخر ينظر الى السعادة والشقاوة حكما فلا خلاف بالتحقيق
وقد قال عم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة فيما يظهر للناس وهو من اهل
النار فاعرف ذلك واما المحرر شغلا يزيد في هذا الموضع على الماخذ
السبعة وهي راجعة الى ما ذكرناه واما الصوفي فيقول ايام
الدهر سبعة اليوم الاول وهو يوم المقادير واليه الاشارة بقوله عم
ان الله قدر مقادير الخلق قبل ان يخلقهم بخمسين الف سنة وهو يوم
تكوين الارواح الثاني يوم اخذ الميثاق على العقول وهو يوم
تكوينها والى ذلك الاشارة بقوله جل وعلا واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب الثالث يوم العهد النفساني واليه الاشارة
بقوله جل وعلا واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وهذه
الايام لا مجال للعقل فيها ولا تنبيه للسمع وجدانا لولا الكشف لما
اهتدى اليها اليوم الرابع يوم الدنيا وهو يوم التكليف وهو اليوم
الذي به تتحقق سعادة السعيد او شقاوته بحسب ما يكتب في

قلبه ويظهر على اعضاء بدنه من معرفة وطاعة او ذكر ومعصية اليوم
الخامس يوم البرزخ اليوم السادس يوم الحشر والنشر اليوم السابع
يوم الدخول للجنة او النار ثم ان الروح في زيادة ترقي في الحياة
وفي الادراك ولذلك جاء السمع بتفصيل ما يدركه الانسان بعد
الموت وهو ما يشاهده وبالجملة فالامر في ترق وانتشر ذلك
فان نسبة هذا اليوم اعني يوم الدنيا في الادراك وتمام الحس
الى يوم البرزخ كنسبة يوم العهد الذي قبل يوم الدنيا الى يوم
الدنيا فالحياة البرزخية عند الصوفي من حيث وجدوه فاعلم
قال وانها حادثة لا تناسخ فيها اقول ان مما يجب الايمان به
ان الارواح حادثة وانه لا تناسخ فيها اما ان الارواح حادثة
فبالاجماع ضرورة ان الروح من العالم وقد تقدم ان العالم
حادث وايضا ممكنة وكل ممكن حادث ضرورة ان السبب
المقتضي لوجود الممكن ليس علة ولا طبيعة بل فاعلا مختارا
وكل ما هو اثر الفاعل المختار فهو حادث وهذه المقدمات

قد تقدم بيانها واما خص الحدوث بالروح ليرتب عليها انها
غير متناسخة ثم قد تقدم ان حدوثها هل هو مع البدن او
قبله فمن قايل بالاول تمسكا بقوله تعالى ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين ثم قال بعد تصوير الخلقة ثم انشاناه
خلقا اخر يعني به خلق الروح ومن قايل بالثاني واحتج لما
روي عنه عم خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام و
هذا هو الظاهر والصواب واما انه لا تناسخ فيها فاعلم
ان النسخ اصل لغة النقل وقد يطلق على الازالة ومعنى
النسخ عند من ادعاه في النفس هو ان النفس عند الموت تنتقل
الى جسم اخر انساني وقيل يقال نسخ وفسخ ورسخ فالنسخ هو
الانتقال النفس من جسم انساني الى جسم انساني والمسخ
هو انتقالها من جسم انساني الى جسم حيواني كالخنزير والقرود

والفسخ هو انتقالها من جسم انساني الى جسم نباتي والرسخ هو
انتقالها من جسم حيواني الى جسم جادي والكل باطل وقد حصل
اجماع اهل السنة والجماعة على ذلك وهو بطريق العقل والنقل
وقد برهن على ذلك في محله ويكفي على هذا المطلب الاجماع قال
وان ساير السمعيات من ثواب الله وعقابه والصراط و
الميزان وعذاب القبر ووزن الاعمال ونطق الجوارح والحوض
والشفاعة واحوال الجنة ودوام نعيمها واحوال النار
ودوام عذابها حق اقول يريد انه مما يجب الايمان به حقيقة
ساير السمعيات التي وردت عنه صلى الله عليه وسلم مما يستقبله الانسان بعد
البعثة والاعادة والدليل على ذلك اجمالا هو انها كلها
ممكنة جاء القاطع السمعي بوقوعها وكل ما جاء القاطع
السمعي به فهو حق اما الكبرى فقطعية مما تقدم من صدق الرسل
علايا المعجزة واما كون كل واحد منها ورد به السمع فذلك كله

مفصل

مفصل كتابا وسنة الاول منها في ذكر الثواب والعقاب
ولا شك ان القران والسنة مملوان بذلك فلا حاجة الى التتبع
على ذلك وذلك مثل قوله جل وعلا للذين احسنوا الحسنى وزيادة
الاية الى غير ذلك واما الصراط فلا شك انه ايضا منطوق به
كتابا وسنة وقد اختلف العلماء فيه هل هو متسع المساحة
ام لا فالجمهور على انه كما جاء احد من السيف وادق من الشعر
يثبت عليه اقدام المؤمنين وتزل عنه اقدام الكافرين
يردها الاولون والاخرون وان المؤمنين يجوزون عليه بحسب
اعمالهم ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان
منهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف ومنهم كالجواد
ومنهم من يجر رجليه ومنهم من يخر على وجهه الى غير ذلك و
ذهب القرافي الى غير ذلك فقال لم يصح في الصراط انه ادق
من الشعر واحد من السيف شيء والصحيح انه عريض وفيه طريقان

يمين ويسرى فاهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين واهل الشقاوة
يسلك بهم ذات الشمال وفيه طاقات كل طاقة تنفذ الى طبقة من
طبقات جهنم وجهنم بين الخلايق والجسر على متن جهنم منصوب
فلا يدخل اهل الجنة حتى يعبروا على جهنم وهذا معنى قوله تعالى وان
منكم الا واردها هذا كلامه لكن اكثر الامة على خلافه كانهما عليه
والذى تضمنه الصحيح من حديث ابى سعيد الخدرى الطويل
ما هو اتم ونصه قال صلى الله عليه وسلم ثم يضرب الجسر على جهنم فتحل الشفاعة
ويقولون اللهم سلم سلم قيل يا رسول الله وما الجسر فقال دحض
مزلقة فيها خطاطيف وكلاليب وحسكة تكون بنجد فيها
شويكة يقال لها السعدان فيمر المؤمنون كطرفة العين
وكالبرق وكالريح وكالطير وكاجاويد الخيل والركاب فناج
مسلم ومخدوش مرسل ومكردس في نار جهنم وبالجملة فالذى
صح السمع به يجب الايمان به والذى تضمنته الاحاديث والقران

ويتواتر

وتواترت به معنى وجود الصراط واما كيفيته فاحادها ثبت فى
الكيفية اجماع فالوقوف عنده والا فالحق هو الوقف فى كيفيته والله
اعلم واعلم ان هذه المطالب السمعية يجوز فيها الاشعرى والمحدث
والصوفى اذ مباديها هو النقل اذ النظر انما هو فى وقوعها واما
جوازها فضرورى والعقل لا يهتدى الى وقوع جايز فاضطروا جميعا
الى السمع وان كان الصوفى يزيد عليها بالكشف الا ان الكشف قاصر
حكمه عليه ولا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره لذلك فلهذا النكتة قلنا
نقتصر على الدليل السمعى فى هذه المطالب السمعية للجميع فاعلم ذلك
الثالث الميزان قال الله العظيم ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
وقال فاما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية وقد اختلف العلماء هل هو موازين او
ميزان واحد والجمع باعتبار الموزون او اختلافه لا سيما
ان السلف الصالح من اهل التفسير والحديث ذهبوا الى ان
له كفتين ولسانا وساقين عملا بالحقيقة لامكانها ولا ضرورة

تدعوا الرجل لها وقد ورد في ذلك حديث وقد اختلف السلف
في الموزون هل هو صحف الاعمال وعليه الاكثر وهو الموافق للحديث
المشهور وقيل ان عبدا تحقه حسناته فتتفع بطاقة من العرش
في كفة حسناته فتقع فاذا فيها لا اله الا الله وقد روي عن ابن عباس
ان الاعمال نفسها هي توزن فيجعل عمل المومن في احسن صورة
ويجعل عمل الكافر في اقبح صورة والذي تعطيه القواعد العقلية
هو الاول اذ الاعمال اعراض والاعراض لا تقوم بانفسها
ولا تنقلب حقائقها لكن حديث الموت وهو ان يوتى بالموت
في صورة كبش فيوقف بين الجنة والنار ربما يقوي قول
ابن عباس رض والله اعلم الرابع عذاب القبر وقد تقدم
الكلام على هذا المعتقد وما يتعلق بحال البرزخ والحاصل
ان المتعلق بالانسان امران الاول سواله والثاني نعيمه
او عذابه اما السوال فهو سوال منكر ونكير وقد ثبت ذلك
في صحيح الاحاديث فوجب الايمان به وهل هذا السوال
عام لكل مومن وغيره او يختص بمن يغلب عليه منكر في

عمله او نكير من قلبه والاول عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض
علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي ابو الحسن الحرالي رض وعلى الاول
هل يسال الصبيان في ذلك قولان والحق الاحالة في جميع ذلك
على السمع فما جاء به سمع اتبع والا فالوقف وقد ذكر ابن ماجه
عنه صلعم انه قال ان الميت يصير الى القبر فيجلس الرجل الصالح
في قبره غير فزع ولا مشعوف ثم يقال له فيم كنت فيقول كنت
في الاسلام فيقال له ما هذا الرجل فيقول محمد رسول الله
جاءنا بالبينات من عند الله فصدقناه فيقال له هل رايت
الله فيقول ما ينبغي لاحد ان يرى الله فيفرج له فرجة
قبل النار فينظر اليها يحطم بعضها بعضا فيقال له انظر الى ما
وقاك الله منه ثم يفرج له فرجة الى الجنة وينظر الى زهرتها
وما فيها فيقال له هذا مقعدك ويقال له على اليقين كنت وعليه مت
وعليه تبعث ان شاء الله ويجلس الرجل السوء في مجلسه فزعا
مشعوفا فيقال له فيم كنت فيقول لا ادري فيقال ما هذا الرجل

فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلته فيفرج له قبل الجنة
فينظر الى زهرتها وما فيها فيقال له انظر الى ما صرف الله عنكم ثم
يفرج له فرجة الى النار يحطم بعضها بعضا فيقال له هذا
مقعدك على الشك كنت وعليه مت وعليه تبعث
واما العذاب والنعيم فيه فقد ثبت ذلك قرانا وسنة
واجمع عليه قبل ظهور البدع علماء هذه الامة قال تع
في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
وقال في قوم نوح مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب من غير مهلة وقال تع ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وحديث
القبر مشهور كما هو ثابت في الصحيحين الى غير ذلك في
الاحاديث الخامس نطق الجوارح وذلك عندما يسال
ويحاسب

ويحاسب قال تع يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم
بما كانوا يعملون وذلك يتضمن الحساب فهو حق قال تع
ان الله سريع الحساب قال بعض العلماء وللمحاسبة اهوال
الوقوف قيل الف وقيل خمسون الف سنة وقيل اقل
وقيل اكثر قال تع وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال
صوابا الثاني هول تطاير الكتب قال تع فاما من اوتي
كتابه بيمينه الاية وقال وكل انسان الزمناه طائره في
عنقه الثالث هول المسائلة وتدقيقها قال تع فوربك
لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون قال عم من نوقش
بالحساب عذب الرابع هول شهادة الشهود وهي عشرة
الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض

والليل والنهار والحفظة الكرام قال تع يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تعالى
وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم
ولا جلودكم وقال عم ما من يوم وليلة يأتيان على ابن
ادم الا قال انا خلق جديد وبما تعمل فيّ عليك شهيد
وكذلك قال في اليوم وقال تع وجاءت كل نفس معها
سايق وشهيد الخامس هول تغير الالوان قال تع
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ثم الحكمة في هذه
المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير وناقد
بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب
اهل النقصان على رؤس الاشهاد ثم في ذلك ترغيب
في الحسنات وزجر عن السيئات وهل هذه الاهوال الا للا...

والاتقيا

الاتقيا وقال في ذلك تردد والظاهر السلامة قال تع تتنزل
عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون الذين امنوا باياتنا وكانوا مسلمين
لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الاخرة لا تبديل لكلمات الله
السادس الحوض حوضه صم حق قال تع انا اعطيناك الكوثر
وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء
من شرب منه فلا يظما ابدا وروى ان الصحابة رض قالوا
له عم اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني
فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا الحديث
تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسالة توقف
فيها اكثر اهل العلم السابع الجنة والنار واهوالها الجنة والنار
حقان والكلام عليهما يرجع الى اطراف الاول محل مكانهما ووقوعهما

اما الامكان فامر ضروري من جهة العقل واما الوقوع فمن السمع
وهو ضروري عند الدين اذ الكتاب والسنة واثار الامة
مملوة بذكر ذلك فلا يتوقف فيه الا كافر الثاني في انهما
مخلوقتان الان اتفق على ذلك اهل السنة والجماعة عملا
بالقران وما ورد في ذلك من الاثار قال تع سارعوا الى
مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وقال في النار اعدت للكافرين وكون الشيء مهيا
ومعدودات لغيره فرع وجوده وايضا قصة ادم وحوا
عم وتسكنهما الجنة وهبوطهما منها الى غير ذلك وكذلك
ثبت في احاديث المعراج الثالث في دوامهما ودوام من
فيهما قال تع اكلها دايم وظلها وقال في النار كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وقال في اهل الجنة خالدين فيها ابدا
وفي اهل النار اعني الكفار خالدين فيها ابدا وقد اجمع اهل

السنة على ذلك وان كانوا قد اختلفوا في مسالة وهي هل
يأتي عليهما الفناء ولو لحظة عملا بقوله تع كل شيء هالك
الا وجهه اولا لدخولهما في الاستثناء في قوله الا ما شاء
الله والحق انه لا دليل في قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
على الفناء بالمعنى المراد لان المعنى في الهلاك في كل شيء
ممكن هلاكه في حد نفسه لعدم اقتضائه الوجود من ذاته
فهو هالك بهذا الاعتبار تتميم اختلف العلماء في محلها
والاكثر على ان الجنة فوق السموات عملا بقوله تع عند
سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عم في وصف
جنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض
وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هي ظواهر والحق في ذلك تفويض
العلم الى الله تع وقوله انهما مخلوقتان ممكنتان رد على من انكر

خلقتها الآن من غير اهل السنة وعلى من انكروا امكنيتها وهم غير
المسلمين فلا عبرة بهم قوله وقد وقوع ذلك يحتمل ان تعود الاشارة
الى احوال الجنة والنار ويحتمل ان تعود الى ما سبق من السمعيات
وقد فصلنا الادلة السمعية على ذلك فاعرف قوله وان
وعيد اهل الكبائر منقطع يريد ان مما يجب الايمان به
ان وعيد اهل الكبائر منقطع اى عقوبتهم والوعيد حقيقة
هو الاخبار بما يكون من العقوبة جزاء على ارتكاب منهى
عنه وقد يطلق الوعيد على العقوبة التى هى متعلقه بحا
وهو المراد هنا لانه هو المنقطع لا الاخبار به والكبائر جمع
كبيرة وهى مقابل الصغيرة وقد اختلف السلف فى ان
المعاصى هل هى كبيرة او هى منقسمة الى صغيرة وكبيرة و
الثانى هو الحق عملا بظواهر الكتاب لقوله تع ما لهذا
الكتا

الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها وكذا ما ورد فى
السنة ثم اختلف العلماء فى ضابط الكبيرة فمنهم من ضبطها
بالعدد كما جاء فى رواية ابن عمر انها الشرك بالله وقتل النفس
بغير حق وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم
وزاد فى رواية ابى هريرة اكل الربا وفى رواية على السرقة
وشرب الخمر ومنهم من ضبطها بضابط كلى فقائل قال كل ما
توعد الشارع عليه بخصوصيته فهو كبيرة ومنهم من قال كل معصية
كانت مثل مفسدة اقل ما نص عليها فهى كبيرة وذلك مثل من
دل على قتل معصوم الدم فان مفسدته اعظم مفسدة من الفرار
ومنهم من قال كل معصية اشعرت بتهاون مرتكبها بدينه فهى
كبيرة والتحقيق هنا ان المقصود فى الانسان هو العلم بالله

او اكثر

والعمل بطاعته ويرجع ذلك الى تكميل القوة النظرية والقوة
العملية اللذين هما بالتحقيق خلاصة الانسان قال الله العظيم
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال الله الذي
خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن
لتعلموا فكلما عانده ودافع هذين الكمالين فهو كبيرة و
المدافعة قد تكون بالذات وذلك كالشرك بالله اذ هو
دافع للعلم به ثم العلم به مشروط بوجود الحاصل له اعني
الانسان فكلما عانده وجود الانسان لا يدوم الا بان
يخلق المثل المثل وذلك لا يكون الا بحفظ صورة النكاح
الشرعي علما بالاستقراء الموافق للحكم الشرعي والمدافع
لوجود الانسان هو القتل والمدافع لحفظ دوامه هو الزنا
ولواحقه فهذه الثلاثة هي اكبر الكبائر على ترتيبها وترتيب

كما جاء في الحديث سئل رسول الله صلعم اي الذنب اعظم قال ان تجعل
لله ندا وهو خلقك قيل ثم ماذا قال قتل النفس التي حرم الله الا
بالحق قيل ثم ماذا قال ان تزني بحليلة جارك قال فانزل الله
تصديق ذلك والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون وعلى
هذا فكلما كان مفضيا الى الشرك فمرجعه اليه وكلما كان مفضيا
الى عدم الانسان ومن عدم الانسان عدم عقله فمرجعه
اليه ثم المفضيات قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد
تكون قطعية الافضاء وقد تكون ظنية ولا اطلاع على ذلك
تفصيلا بحيث يتعين لكل واحد حكمه لا يكون الا بتوفيق الهي
وحكم نبوي فاعرف هذا التحقيق فانه يطلعك على الاقوال المتقدمة
وتلك الضوابط المختلفة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الذي
اتفق عليه اهل السنة والجماعة ان اعظم الكبائر الذي هو الشرك

بانه لا يغفره الله ولا ينقطع وعيده وعذابه كما سيذكره المص
واما الكبائر التي ما عدا ذلك فينقطع وعيده وينتهي باهله
الى الجنة ويدل على هذا وجوه منها الايات قال الله العظيم فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل من الصالحات من ذكر
او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا
ومن الاحاديث ما ثبت في الصحيحين عنه عم مثل حديث
ابي ذر من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنا وان
سرق الحديث وكذا قوله عم من قال لا اله الا الله مخلصا من قلبه
دخل الجنة ووجه الدلالة في الايات ان الايات انطقت ان
المؤمن العاصي لا بد له من دخول الجنة جزاء عمله ولا جائز
ان يكون قبل دخول النار للاجماع القطعي على ان من دخل الجنة
لا يخرج منها ابدا فتعين ان يكون بعد دخول النار ان قلنا عليهم
بدخولها والا فالعفو وعدم المؤاخذة جائز وكذا تقرر

وجه الدلالة في الحديث ومما يدل ايضا على ذلك قوله تع النار مثويكم
خالدين فيها الا ما شاء الله ممن يخرج عن النار ويدخل الجنة
فيكون فائزا وفي الصحيح عنه عم يخرج قوم من النار بعدما امتحشوا
فيها وصاروا فحما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل
الحديث بتمامه وتتميم اعلم انه مما اتفق عليه اهل السنة
والجماعة عدم تحتم العقوبة على العصاة ثم عندهم كل عاص يجوز
ان يعفو الله ابتداء ولا يعاقبه بوجه وان كان لا بد من
نفوذ الوعيد في طايفة غير معينة من اهل كل معصية عملا
بظواهر العمومات الخبرية والحاصل ان المكلف من الانسان
عند اهل السنة والجماعة على ثلاثة اقسام اما مؤمن او
كافر والمؤمن اما مطيع سالم من الكبائر واما فاسق صاحب
كبيرة وصاحب الكبيرة اما تائب واما غير تائب فالكافر
في النار لا ينقطع وعيده والمؤمن السالم من الكبائر في الجنة
لا ينقطع ثوابه والمؤمن التائب كذلك واما المؤمن الفاسق
فهو مصروف الى مشية الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه

وعلى تقدير العقوبة لا بد من انقطاعها اما الانقطاع بدخول
الجنة فكما تقدم واما العفو عنه فعلى قسمين اما بغير شفاعة
شافع واما بالشفاعة فهذه اقسام المكلف وتحرير موضع
الكلام على قسم منها وهو وعيد صاحب الكبيرة والجهة
انقطاعه بعد وقوعه واما القسم العفو عنه من غير ٥
شفاعة فقد اتفق اهل السنة والجماعة على حقيقة
الادلة السمعية كتابا وسنة وهي لا تحصى كثرة قال الله
العظيم ويعفوا عن السيئات وقال او يوبقهن بما كسبوا
ويعف عن كثير وقال الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم الى غير ذلك واما الاحاديث فكثيرة ايضا فلا
نطول بها ومعنى العفو والغفران في لسان الشرع ترك
عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة واما القسم

الثاني وهو العفو عنها عن شفاعة فهو مما اتفق عليه اهل السنة والجماعة
ايضا والحاصل ان الله يشفع اهل طاعته من الانبياء والملائكة والعلماء
وما شاء الله في اهل الجرائم كان تفاصيله احاد كقوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي حلت له شفاعتي الى غير ذلك وذكر قطعي
وايضا فقد قال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وامثاله
لازم الوقوع وقد قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وهو ع
لا يرضى بان يكون احد من امته في النار والاحاديث في هذا
كثيرة واما القسم الثالث وهو التائب فالكلام عليه يقتضي بعض
بسط لشدة مسيس الحاجة اليه وان كان الكلام عليه مستوفى في
الفروع والفقه ولذلك يتعرضه المص وقد ذكر في الكتب الكلامية
لما ادعى فيه المخالف لاهل السنة من الحكم العقلي فنقول التوبة
لغة الرجوع وقد تسند الى العبد ومعناها رجوع العبد من
مخالفة الامر الى موافقته وقد تسند الى الحق ومعناها
رجوع توفيق الله والطافه وهدايته الى عبده وفي الشرع هي
الندم على المعصية لكونها معصية وعليه محققوا الاشاعرة علا

فقوله عم الندم توبة او هي ايجاع القلب على الحال التي كانت الى القرب
والطاعة والندم المذكور ملازم لهذا المعنى وهو قول الصوفي
علا ابقاء الحقيقة اللغوية واما الحديث فغاية ما فيه
ان الندم توبة وهو لا يستلزم ان التوبة هي الندم وهذا
هو الدعوى بل معنى الحديث التنبيه على ما به تتحقق التوبة
وتكون عنده حتى ان حصوله هو حصولها وبالجملة فلا بد
في التوبة من الندم تحزن وتوجع على ان فعل وان
يتمنى كونه لم يفعل ثم الندم على المعصية لا بد ان يكون
لكونها معصية كما ذكر في الحد حتى يخرج الندم على المعصية
لا بد ان يكون لكونها معصية كما ذكر في الحد حتى يخرج الندم
على المعصية لا لكونها معصية بل لان المعصية ضرت ببدنه
او ماله او اخلت بغرض من اغراضه الدنيوية فان الندم
لذلك كله لا تكون توبة ولا ما ترتب عليه من الرجوع باتفاق
اهل السنة اما لو كان الندم لخوف النار وطمع الجنة فهل يكون

ذلك توبة فيه تردد بين العلماء بناء على ان ذلك هل يكون ندم عليها
لقبحها لكونها معصية ام لا والظاهر انه يكون توبة لانه اذا كان
لخوف كان يعتقد ان المعصية هي السبب فيها وما كان سببا في
النار فهو قبيح شرعا وعقلا فهو يعتقد قبحه على ذلك التقدير وان
كان الاعتقاد عن سبب فذلك لا يضر وكذلك التردد في الندم
عليها لقبحها مع غرض اخر قال سعد الدين والحق ان جهة
القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما
اذا كان الغرض المجموع وكذا التردد في التوبة عند مرض مخوف
بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام للخوف كما في
الندم عند معاينة النار والظاهر من السنة قبول توبة من
لم تظهر عليه علامة الموت اي من لم يغرغر ثم ان الاصحاب
اختلفوا هل التوبة تتم حقيقتها بما ذكر او لا بد في العزم على عدم
العود في المستقبل مطلقا ولا يرى ان المستقبل غير لازم الحظور لتجويز
ذهول او جنون او موت او عدم القدرة لعارض من مرض او

او شئ أوجب وعلى هذا التقدير فلا يتصور العزم على الترك لما
فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار وقد لا يكون ذلك و
الصواب لزوم العزم على تقدير الخطور والاقتدار وذلك ظاهر
والحاصل ان التوبة شرعا انما يتم بالندم على المعصية لكونها
معصية والرجوع عنها الى التلبس بضدها والعزم على ان لا
يعود اليها والاولان لا يحتملان السقوط والاخير يحتمل والحق
لزومه وأما حكمها فاتفق اهل السنة والجماعة على وجوبها
على العبد من كل معصية كبيرة او صغيرة لاتفاقهم على ان الاصرار
على الصغيرة يردها كبيرة وان اختلفوا في من اجتنب الكبائر
وفعل صغيرة هل هي ممحوة عنه لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من ان
الصلوات الخمس كفارة لما بينهما اذا اجتنب الكبائر وغير ذلك
وعليه الفقهاء والمحدثون او لا وذلك ظنا وانما يتحقق عدم المواخذة
قطعا بالتوبة لما ثبت من الاجماع على ان الاصرار عليها
يصيرها كبيرة والاصرار لا يرتفع الا بالتوبة التي هي الندم

والرجوع

والرجوع وعدم العود وعليه اهل النظر من الاشاعرة و
الحنفية كما نص عليه سعد الدين وابن المنير وابن عطية
في تفسيره والدليل على وجوب التوبة اكثر من ان يحصى
قال الله تع يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وتوبوا
الى الله جميعا ايها المؤمنون ومن لم يتب فاولئك هم
الظالمون الى غير ذلك ثم ان المعصية اما قلبية او بدنية
والبدنية اما قاصرة او متعدية اما القلبية فكالكفر والريا
مثلا فتحقيق التوبة فيه يكون بالندم عليه لكونه كفرا
مثلا او معصية والرجوع عنه الى ما يقابله من الايمان او الاخلاص
والعزم الا يعود الى ذلك ابدا واما البدني القاصر فكشرب
الخمر مثلا فتحقيق التوبة فيه يكون بالندم لكونه معصية و الرجوع
~~عنه الى تركه بالكف عنه والعزم على ان لا يعود اليه وان كان~~
~~متعديا او سفك دم كزنا او قذف مثلا فتحقيق التوبة بالندم~~

عن الاخذ الى الرد في المال وعن عدم التمكين من القصاص او
اخذ شيء من ماله في ذلك في سبيل الندم الى التمكين منه والتحقيق
في القاتل مثلا ان لم يمكن نفسه من الحكم الشرعي ان هذه معصيتان
معصية القتل والتوبة منه هي الندم والرجوع القلبي والعزم
على عدم العود كما في حديث الذي قتل تسعة وتسعين و
معصية عدم التمكين للحكم الشرعي ان لم يكن ثم عفو وكان
من ياخذ بالدم فالتوبة تكون بالندم والرجوع الى التمكين
والعزم على عدم العود وفي القذف تتحقق التوبة بالندم
والرجوع للكف والاستغفار للمقذوف والعزم على عدم
العود وهل لابد من المحالة وطلبها فيه تردد مبسوط في الا
حياء وغيره وبالجملة فالتوبة اذا تمت بشروطها على التفصيل
كما هو مبسوط في كتب التصوف والفقه فقد اختلف اهل السنة
في القطع بقبولها فيما عدا التوبة من الكفر فانه قطعي بالاجماع

وانما

وانما الخلاف في غيره فذهب الجمهور من الاشاعرة والحديث
والتصوف الى ان القبول قطعي وخالف القاضي وامام الحرمين
وزعما انه ظني قال حجة الاسلام في الاحياء ما معناه قبول
التوبة عند تحققها امر قطعي كقطعية وقوع المسبب
عند اسبابه العادية ومن شك في ذلك لم يفهم اسرار
الشريعة الى اخر كلامه وهذا هو الحق قال تع وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده وقال الم يعلموا ان الله هو يقبل
التوبة عن عباده فوبخ على عدم العلم فدل ذلك على ان العلم
بذلك ممكن وكل ممكن لابد له من سبب وسبب العلم هو دليله
فلابد له من دليل سمعي ممكن من الاطلاع عليه والا فلا يمكن
ذلك التوبيخ وقد اطلعنا على الدليل فحصل العلم وهو المطلوب

قوله وان وعيد الكفر دايم وان كان غيرهما ند[?] المراد بالكافر
من جحد شيئا من الاحكام التي علم انها من دينه عليه السلام ضرورة

فيخرج ما لم يعلم مجيئه به كذلك وان كان بعض علماء الامة
يزعم ضرورته لما يقوى عنده من الدليل كمسائل تفصيل
الصفات التي يعدها المحقق من الصوفية بالنظر العقلي
فضولا وكمسألة البسملة التي تقوت الشبهة فيها من
الجانبين كما نبه عليه المص في اصوله والذي علم من دينه
ضرورة ولا شك في ذلك ولا ريب لاحد من العقلاء
وجود الصانع وتوحيده واتصافه بصفات الكمال وتنزهه
عن النقائص ووجود ملائكته وكتبه ورسله واليوم
الاخر وكذلك الاعمال الذي بني عليها الاسلام وهي الخمس
وما يتبعها من تحريم الابضاع والاموال والاعراض وفساد
العقول وكذلك تحسين عبادة الله بالاخلاص والمراقبة
وما يتبعها وبالجملة فالاصول التي نبه عليها حديث الا
سلام والايمان والاحسان فمن انكر شيئا من هذه الا
صول فهو الكافر ثم الكافر على قسمين معاند وغير معاند

وغير

وغير المعاند اما باحث ناظر واما معتقد لنقيض ما جاء به الرسول
ضرورة سواء كان عن جهل مركب او بسيط فالمعاند والجاهل بقسميه
لا خلاف في تخليده وتابيده في النار وذلك مجمع عليه واما الباحث
الناظر فكذلك عند الجميع واعني بذلك من كان مترددا بين النفي
والاثبات طالبا المبادي احدها ولكنه لم يحصل على التمام ولم
يخالف فيه فيما اعلم من اهل السنة الا البيضاوي كما اشار اليه
بقوله وارجوا للمجتهد العفو ورده الجميع عليه ونسبوا غالطه لا
جماع لكن نقل شارح الاصفهاني بابن فرح عن كثير مدحهم ما نظره
فهذا ملخص احكام المكلف عند اهل السنة من حيث الاعتقاد و
باعتبار الاخرة فاعرفه قوله وان الايمان عبارة عن تصديق
الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به على الاصح تقدم الكلام
على الايمان واخبار المص هنا انه باق في الشرع على ما هو معناه
لغة وانما خصص الشارع متعلقه وهو ما علم مجيء الرسول به ضرورة
فعلى هذا النطق باللسان شرط في اجراء الاحكام والاعمال خارجة
عنه والمسئلة بكمالها تقدمت وقوله على الاصح مشيرا الى القول الاخر

ومنهم من جعل النظر جزءا منه وكذا من جعل العمل قوله وانه لا يزيد
ولا ينقص وهو قول اكثر اهل النظر من الاشاعرة والثاني
يزيد وينقص وهو قول السلف والفقهاء واهل التصوف والثالث
يزيد ولا ينقص وهو قول لم اذكر على انه اختلف قوله كما هو
رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث فاما القول الاول وهو
من يقول لا يزيد ولا ينقص فعندهم ان الايمان يرجع الى معنى
بسيط قلبي فذلك امر ان حصل فهو الايمان وان لم يحصل لم يحصل
الايمان واما ان قلنا ان الايمان هو العلم او المعرفة فلا جزء اذ هو
لا يقبل النقص فلا يقبل التفاوت كما قرر في محله والحق ان
الايمان يرجع الى نور يلقيه الله في قلب العبد يعبر عنه بالاذعان
والسكينة وان كان مشروطا بالعلم وذلك يقبل الزيادة للقطع
كايمان م ان ايمان الانبياء ليس كغيرهم والمحدث يستدل بظواهر
الايات والاحاديث قال تع واما الذين امنوا فزادتهم ايمانا
واما القول الثالث فصاحبه متوقف مع ظاهر القران حيث
اخبر بالزيادة ولم يخبر بالنقصان وهذا الكلام ان لم يجعل الاعمال

جزءا من الايمان واما ان جعلناه فزيادته ونقصه ظاهرة
وقد ذكرت وجوها اخر في الزيادة والنقصان وكلها فيه نظر
فلذلك لم نتعرض لها قوله ويقال انا مؤمن ان شاء الله اقول
هذه المسالة اختلف فيها ايضا فذهب الاشعري واهل
الحديث والصوفي الى القول بذلك وذهب الحنفي وما
وراء النهر الى غيره والخلاف بالتحقيق خلاف لفظي فالحنفي
نظر الى ما هو متحقق في الحالة الراهنة ولذلك قال ان لم
يتحقق بالايمان منه فهو كافر وان تحقق فلا ينبغي ان يقيد
دفعا للتحكم لتوهم الشك منه وان كان ذلك يذكر على سبيل
التبرك فالاولى ترك ذلك دفعا لذلك التوهم والاشعري
يقول العاقبة مجهولة والايمان الذي به النجاة والسعادة
مجهول وعلم الله ومشيئته محيطة بالكل فوجب رد الامر الى المشيئة
اظهارا للفاقة وتوكلا للتزكية واتباعا للسلف الصالح وكذلك اختلف
الاشعري والحنفية في ان السعيد هل يشقى والشقي هل يسعد

ام لا بل الشقي لا يسعد ابدا والسعيد لا يشقى ابدا وبالاول
يقول الحنفي نظرا الى الحال وهي قد تتبدل كانشاء كثير من
من حال كافر اسلم ومن مسلم ارتد والاشعري ينظر الى
السابقة في العلم وما ينفذ به القدر وذلك لا يتبدل قال النبي
ما يبدل القول لدي وقال عم السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه وان احدكم ليعمل بعمل
اهل الجنة حتى ما يبقى بينه وبينها الا شبر فيسبق عليه
الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار الحديث قوله

وان الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجي الرسول به
على الاصح هذا قد علم ضمنا من الايمان ضرورة انه مقابله
ولكن اختلف في المقابلة بينهما هل هي مقابلة الضدين او مقابلة
العدم والملكة فاختار المص الاول ولذلك عبر بالانكار واختار
غيره الثاني ولذلك يشرع بقوله عدم الايمان عن من شانه ان
يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب اذ لا يكون

مرتكبها

مرتكبها بارتكابه اياها منكرا الشيء من الدين معلوما ضرورة انه
منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه احد من اهل السنة والجماعة لا يقال
قد خالف ابن حبيب وجماعة من الفقهاء حيث يكفروا من
ترك فرضا من الفروض الخمسة اعني الصلوات واخواتها لانا
نقول انما كفروه بذلك لان الشارع جعل ذلك علامة على كفره
لقوله ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلوة كما جعل السجود
للصنم والقاء المصحف في القاذورة وامثال ذلك كفرا وليس ذلك
من التكفير بمجرد الذنب ينبغي النظر في الادلة الشرعية التي جعلت
هذه علامة الكفر ثم في كون هذا علامة لاحتمال ان يكون الترك
كسلا او استهزاء او لا استحلالا لتركها وهذا نظر اخر فما عرفته
والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير والله اعلم قوله فلا يكفر
احد بذنب من اهل القبلة اي من اظهر علامة الاسلام وهذا
تقرر بسطه الان قوله وان نصب الامام واجب على الخلق
لا على الخالق اقول الامام شخص ذو امامة والامامة حدها سعد
الدين وغيره بقوله رياسة عامة في امور الدنيا والدين خلافة

عن النبي فتحرز النبوة والقضا وغيرهما من الرياسات الخاصة وهذا
الحد يعطي ان الامامة والخلافة متلازمان وكالمحقق الصوفي يقول
النبوة لها ظاهر وباطن فظاهرها القيام بامر الدين اعمالا واخلاقا
وباطنها القيام باسره علما وتحققا فالقيام بظاهرها على التمام
بحيث يهدي غيره الى القيام بباطن الدين علما وتحققا امامة
والخليفة على هذا هو القايم في امة محمد صلعم بما كان عم مقيما به فيهم مما
به صلاح الدنيا والدين ظاهرا والامام هو القايم فيهم بما كان عم مقيما
به فيهم مما يحفظ به امر دينهم ودنياهم ثم الخلافة والامامة قد تجتمعان
في شخص وقد ينفرد احدهما دون الاخر والى القايمين بذلك
اجتماعا وانفرادا الاشارة بقوله صلعم لا تزال طايفة من امتي
قايمين على الحق الى قيام الساعة وبقوله صلعم لا تقوم الساعة
حتى يكون في امتي اثنى عشر خليفة ولكل خليفة امام اما هو نفسه
ان جمع له بين الامامة والخلافة والا غيره ان لم يجمع له وبه يكون
كماله وتتمته لقول عمر رضه لولا علي لهلك عمر ثم هذا الشان والقيام
به لا ينقطع في هذه الامة بل هو اما ظاهر او باطن كما اشار اليه علي رضه

هذا

هذا ولنرجع الى الخلافة والامامة من حيث حكمها الشرعي والنظري حكمها
وشروطها وما تنعقد به الخلافة وما ينعزل به اما الحكم بنصب الامام
الذي هو الخليفة واجب على الخلق لا على الخالق كما ذكره الفقها بالدليل
السمعي وعلى هذا اتفق اهل السنة والجماعة لوجوه الاول اجماع الصحابة
على ذلك حتى جعلوه اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول
صلعم وكذا عقب كل خليفة بعده روي انه لما توفي صلعم خطب ابو بكر رضه
فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان
يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فا
نظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
ولكننا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة بنا اليه وهذا ظاهر
الثاني اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وكثير من الامور
المتعلقة بحفظ النظام وحماية الاسلام واجب شرعا وهو لا يتم عادة
الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
كما قرر في الاصول الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصى واستدفاع مظالم لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا
اما الصغرى فظاهرة تكاد تلحق بالضروريات لما علم من استقرا

احوال هذه الامة وغيرها من الامم عند اجتماعها على امام واحد
وعند افتراقها فان في الاجتماع صلاحا عاما وفي الافتراق
ضده واما الكبرى فبالاجماع ثم اعلم ان الوجوب مشروط
بوجود من يصلح للامامة والقدرة على تقديمه وح لا يرد السؤال
بان يقال لو وجب نصب الامام لزم الامة اطباق اكثر الاعصار
على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات
فان ذلك كله غير لازم وانما يلزم لو وجد شخص موصوف بشروط
الامامة مع القدرة عليه وذلك كله غير حاصل وههنا بحث
نبه عليه سعد الدين وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه و
قدمت طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط
من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العوام لاوامره ولا شوكة له
بها يتصرف في مصارف العباد ويقدر على النصب والعزل لمن
اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة
المتصفين بحسن السياسة والعدل ان يفوضوا الامر اليه
ويكونوا كساير رعيته في ذلك نظر واما الشروط المتفق عليها
عند اهل السنة والجماعة ان يكون مكلفا لان غير العاقل من الصبي

والمعتوه

والمعتوه عاجز عن القيام بامور نفسه فكيف بغيره وذكرا لان النساء
ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى محافل الاحكام
ومعارك الحروب حرا لان العبد مشغول بشان سيده فكيف يتفرغ
لشان غيره وايضا مستحقر في اعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل
امره عدلا فان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره
ونواهيه وايضا الظالم يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية
قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وقولهم الولاية في قريش
ما اطاعوا واستقاموا وقوله عم قدموا ولا تقدموهم وايضا
اجماع الصحابة على ذلك لانه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير
ومنكم امير منعهم ابو بكر رض لعدم كونهم من قريش وذكر الحديث
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا سالما قوي الادراك
والنطق اذ مع فقد شيء منها لا يمكنه القيام بشان فهذه الشروط
متفق عليها وزاد الجمهور من اهل السنة ثلاثة شروط اخر الاول
ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم الثاني

ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين
الثالث ان يكون ذا راي في تدبير الامور لئلا يخطي في سياسة
الجمهور وخالف بعضهم في اشتراطها لندرة اجتماعها في شخص
واحد وجوز الاكتفاء فيها بالاستعانة بالغير بان يفوض امر
الحرب للشجعان والاستفتاء للمجتهدين ويستشير اصحاب الاراء
الصائبة في الاراء والامور فهذه هي الشروط التي تكلم عليها اهل
السنة واعتبروها اتفاقا واختلافا واما ما تنعقد به الامامة
فطرق ثلاث احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء
ووجوه الناس من غير اشتراط عدد مخصوص ولا اتفاق في سائر البلاد
بل لو عقد واحد من اهل الحل والعقد كفى في ذلك وهل يشترط حضور
شاهدين على العقد لئلا يدعي شخص اخر انه عقد له سرا متقدما
على هذا العقد اشترطه الاشعري ولم يشترطه غيره والدليل على هذا
ان ابا بكر رضه لم يتوقف على انتشار خبره في الاقطار ولم ينكر عليه
احد وقال عمر لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا
وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر الثاني استخلاف الامام اماما شخصا

معينا كما فعله ابو بكر رضه مع عمر رضه او بان يجعل الامر شورى في معينين
بحيث يستشيرون ويتفقون على واحد منهم كما وقع لعمر رضه حيث
جعل الامر شورى بين علي وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن
بن عوف وسعد وعلى هذا اجماع الصحابة على فعل ابي بكر وعمر
الثالث بالقهر والاستيلاء وذلك اذا مات الامام وتصدى
للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة ولا استخلاف وقهر الناس
بشوكته انعقدت له الخلافة واما ان كان فاسقا وجاهلا وفعل
ذلك القهر فهل ينعقد له ام لا اختلف في ذلك على قولين والاظهر عند
سعد الدين انه تنعقد دفعا للفساد الا انه يعصي بما فعل ثم ان
الامام تجب طاعته لقوله تعالى واولي الامر منكم ما لم يخالف الحكم الشرعي
لقوله صلعم السمع والطاعة ما لم يامر بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا
طاعة ولا يجوز نصب امامين لا في وقت واحد ولا في قطرين لان
ذلك مظنة للاختلاف المنافي لحكمة نصب الامام وقد قال صلعم اذا
بويع الخليفتان فاقتلوا الاخير منهما تفريع واذا ثبتت الامامة
بالقهر والغلبة ثم جاء اخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما تقليلا للمفسدة
بحسب الامكان نص عليه سعد الدين الدوومي واما العزل فلا يجوز
خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لامتنع تقدم غيره والسبب المقتضي

عليه الجنون المطبق والعما والصمم والخرس والمرض الذي ينسيه العلوم
وكذا الردة وصيرورته اسيرا لا يرجي خلاصه وبالجملة كلما يحصل معه
فقد الامامة واما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذي عليه
الجمهور انه لا يعزل به لان ذلك قد تنشا عنه فتنة هي اعظم من فسقه
وذهب الشافعي في القديم الى انه يعزل وعليه اقتصر الماوردي
في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اما اذا جار في وقت و
ظهر ظلمه وغشه ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل
والعقد التواطي على دفعه وعزله ولو بشهر السلاح ونصب الحروب
واما ان عزل نفسه بنفسه فان كان لعجز من القيام بالامر
انعزل والا فلا تتميم ثبت عنه صلعم انه قال الخلافة بعدي
ثلاثون ثم يكون ملكا عضوضا ففرق صلعم بين الخلافة والملك
ومن كان مستوفيا الشروط المعتبرة فهو خليفة والا فهو ملك وقد
قيل ان من اخذ من الدنيا باكثر مما ياخذ المترفين منها فهو ملك
ومن اخذ منها ما اخذ الفقراء فهو خليفة لقول علي رضي الله عنه
اخذ العهد على الخلفاء ان يتزيوا بزي الفقراء قوله ولا يجب
القيام بدفع شبه اهل الضلال الا على من تمكن في النظر في علوم
الشرعية تمكنا يقوى به على دفعها وهو فرض كفاية هذا قد

تقدم تحقيقه والحاصل ان علم العقايد لا بد له من مستند وتحصيل ذلك
فرض عين كما تقدم ومن المعلوم ان حصول ذلك على التمام انما
يكون بدفع الشبه وحلها وهذا مما لا يمكن لكل احد حصوله لاستغراقه
الاوقات والازمان فتتعطل كثير من المصالح الدينية والدنيوية وايضا
فان المصلحة فيه لا تتعدد بتعدد تحصيله اذ المقصود دفع الشبهة
فاذا حصل من واحد كفى فتعين ان يكون تحصيل ما به دفع الشبهة
من فروض الكفاية كما قال المصنف وبالله التوفيق قال مصنفه
رضي الله عنه هذا اخر ما قصدنا تحريره مما تضمنته عقيدة الشيخ رضي الله عنه
ولم يخرج من العقايد الدينية عن ذلك الا ما هو متفرع كما ذكره
فلذلك لم يذكره المصنف وان ذكره غيره وذلك كمسالة الاجل والرزق
والسعر والحكم فيها ظاهر مما تقدم من اصل توحيد الافعال وان
كل شيء بقضاء وقدر والقضاء والقدر واحد لا تبديل فيه وكل هذا قد جعلني
الله واياكم ممن يثبته الحق بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة
امين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا عدد ما خلق وزنة ما خلق امين والمؤلف هو شيخ

الاسلام محمد بن القاسم قاضي الجماعة بتونس محمد البقي توفي
عام خمسة عشر وسبعمائة وفي بلاد فزنة احمد شقير ٧٥٥ ٧٥٠

الحمد لله تحرير تحريرا على يد كاتبه ومالكه هاشم بن
شيخ عبد الغني لطف الله بهما في الدارين
امين وكان ذلك في العاشر من
شهر شوال من شهور
سنة اثنان وثلاثون
بعد الالف وصلى الله
على سيدنا محمد
واله وسلم
امين ١٠٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذه فايدة مشتملة على مقدمة وتنبيه وتقسيم وخاتمة
المقدمة اللفظ قد يوضع لشخص بعينه وقد يوضع له باعتبار
امر عام وذلك بان يعقل امر مشترك بين المشتركات

تم

ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه المشخصات
بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم الا واحد بخصوصه دون
القدر المشترك فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لا انه الموضوع له
فالوضع كلي والموضوع له مشخص بحيث لا يقبل الشركة التنبيه
ما هو من هذا القبيل لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة لاستواء
نسبة الوضع الى المسميات التقسيم اللفظ مدلوله اما
كلي او مشخص والاول اما ذات وهو اسم الجنس او حدث
وهو المصدر او نسبة بينهما وذلك اما ان يعتبر من طرف
الذات وهو المشتق او من طرف الحدث وهو الفعل
والثاني فالوضع اما كلي او مشخص والثاني علم والاول
مدلوله اما في غيره يتعين بانضمام ذلك الغير اليه وهو
الحرف او لا فالقرينة ان كانت في الخطاب فالمضمر وان
كانت في غيره فاما حسية وهو اسم الاشارة او عقلية

وهو الموصول الخاتمة تشتمل على تنبيهات الاول
الثلاثة مشتركة في ان مدلولاتها ليست المعاني في غيرها
وان كانت تتحصل بالغير فهي اسماء الثاني الاشارة
العقلية لا تفيد التشخص فان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية
بخلاف قرينة الخطاب والحس فلذلك كانا جزئيين
وذا كلتيا الثالث علمت عن هذا الفرق بين العلم
والمضمر فساد تقسيم الجزئي اليهما دون اسماء الا
شارة ظنا ان ذلك انما يتعين بقرينة الاشارة ومدلول
المضمر بالوضع الرابع تبين لك عن هذا ان معنى قول النحاة
ان الحرف تدل على معنى في غيره انه لا يستقل بالمفهومية
بخلاف الاسم والفعل الخامس قد عرفت من الفرق بين
الفعل والمشتق ان ضاربا لا يرد على حد الفعل فانه ما دل
على حدث ونسبة الى موضوع وزمانها السادس ومنه
يعلم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فان علم الجنس كاسامة وضع
بجوهر الجنس المعين واسد وضع لغير معين ثم جاء التعيين
وهو ما نيد اللام السابع الموصول بعكس الحرف فان الحرف تدل على

معنى في الغير ويحصله بما هو معنى فيه والموصول مبهم يتعين بمعنى فيه الثامن
الفعل والحرف مشتركان في انهما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتا للغير
ومن هذه الجهة لا يثبت له الغير فامتنع الخبر عنهما التاسع الفعل مفهومه
كلي قد يتحقق في ذوات متعددة فيجاز نسبته الى الخاص منها فيخبر به
دون الحرف اذ لا يحصل مدلوله بلا تعقل الغير العاشر في ضمير الغائب كلية
وشخصية فتامل الحادي عشر ذو وفوق مفهومهما كلية لانهما بمعنى
صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا في جزئي لعروض الاضافة
فلا يكونا جزئيين الثاني عشر لا يريبك تعاون الالفاظ بعضها
مكان بعض اذ المعتبر الوضع تمت الرسالة الوضعية العضدية

اي اذا كان المرجع اليه متخصصا فلا يحتاج
الى ... اما اذا كان المرجع اليه كليا
فيحتاج كما في ... وجزئية ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد
في العين ولا يشاهدك العين وانت اقرب الى الشيء من
عينه وقد حال الحجب في البين لا يبصرك نواظر البصائر الا
بانوارك ولا يظهر لظواهر الدلايل الا باظهارك فانت الدال
بذاتك على ذاتك ثم على سواك بانوار صفاتك اخرجنا من
الظلمات الى النور ونجنا من الانتكاس في مهاوي عالم
الزور وصل على الهادي للكل مقدما وقت غاسق الجهالة و
العائذ الى جنابك حيث انقلب وجه المحجة الهادي بظلم
الظلامة محمد مجمع الكمالات الانسية ومنبع السعادات الانفسية
واله وصحبه ذوي النفوس القدسية ما دامت الادوار والازمان

وتم سلسلة الاسباب والاكوان فيقول الفقير الى عفو ربه
الحقيقي محمد بن اسعد الدواني الصديقي قد حررت في
هذه الرسالة وجوه براهين اثبات الواجب جل ذكره
على ما اورده ائمة الحكمة والكلام واجتهدت في تشييد مباحثها
وترتيب مقدماتها على ابلغ النظام ثم اعقبتها بما سنح به خاطري
من وجوه النقض والابرام والدفع والاتمام سالكا في جميع
ذلك مسلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجحود والاعتساف
ولم اجمد على التقليد فلمسلك النظر اتساع ولم اتقيد
بالخلاف فالحق احق بالاتباع وقد سعيت في تقريب
المقاصد الى الافهام وان افضى الى الاطناب في الكلام فان
المقاصد في نفسها غامضة فكرهت ان يجمع تعقيد اللفظ
ودقة المعنى فينغلق نصه ويتعسر فهمه وقد كتبتها في
يومين من اقصر ايام الصيف ما خلا برهان التطبيق الى
حيث انتهت فقد عاق عنها عوايق الحدثان حتى سنحت

عليها عناكب النسيان الى ان وردت اشارة قدسية بهزت
من عطفي وشدت عضدي بعدت الى تمامها فجاءت
بحمد الله تع حاوية لنتائج افكار المتقدمين والمتاخرين
هادية الى الحق المبين فليسعد بها الذكي المحدق بالنظر
الدقيق المتعالي بهمته عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق
المفتش راطراق الكلام حله ودقه المرخي الموفي لكل ذي
حق حقه وقليل ما هم فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون
والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون والله ولي التوفيق
وبيده ازمة التحقيق اعلم ان البراهين المؤدية
الى هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما يتوقف على
ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على
اثبات الواجب اولا ثم ينتقل منه الى بطلان الدور
والتسلسل كما سيجيء وعليكم لاجرم رتبنا الرسالة على مقصدين
لبيان تينك المسلكين ولما كان الثاني ابسط رايناان نقدمه

فنقول

فنقول المقصد الاول في المسلك الاول وفيه
طرق الطريق الاول قالوا لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات
فان استند الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت المط
او لا شك في وجود موجود فان كان واجبا او ممكنا استند
اليه ثبت المط والا فان رجع سلسلة الاستناد في شيء
من المراتب دار والا تسلسلت العلل الى غير النهاية اذ
كل ممكن فله علة وح نقول لجميع الممكنات اي تلك الاحاد بحيث
لا يشذ عنها شيء منها موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء
من اجزائه معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو
موجود ونحن ما اعتبرنا الا تلك الاحاد الموجودة فقط
لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة
فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى
موجودا ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات
الماخوذة فيه والمحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن

فله علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه
والاول بط ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول و
امتناع تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا بط لان علة
الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن محتاج الى علة
فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء
معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده
علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون
ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان الاولان
تعين الثالث فيكون علته امرا موجودا خارجيا والموجود
الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط وعلى
هذا التقرير يندفع عدة ما يورد عليه منها ان المجموع
يشعر بالتناهي وما لا يتناهى لا مجموع له فاثبات الواجب
بما يشعر بالتناهي يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان
المراد بالمجموع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء وقد لوحظ

بامر اجمالي شامل لها ومنها انه اذا اريد بالمجموع كل واحد
من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية و
ان اريد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا نم انه موجود
لعدم تحقق جزءه الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك
لما مر من ان المراد به هو المعدود بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية
كما في الاعداد حيث قيل انها الوحدات من غير ان يلاحظ فيها
الهيئة الاجتماعية وقد بينا ان الكل بهذا المعنى موجود لوجود
جميع وتلخيصه ان الاحاد قد يلاحظ واحدا واحدا وقد يلاحظ اجزائه صح
باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب
عدة الاحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة
بامر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى
الكلي الافرادي والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في
ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك ثم بقي عليه
ايراد وهو انه ان اريد بالعلة التامة ثم فلم لا يجوز ان
العلة

يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول
قلنا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب تقدم العلة التامة لزم
في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين لان مجموع الاجزاء
المادية والصورية جزء من العلة التامة فيكون متقدما
عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب
الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلته
التامة نفسه اذ ليس جزء منه ضرورة احتياجه الى
بقية الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين
ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد
منها متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء
الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه مع ان كلا منها متقدم عليه
وان اريد بالعلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله
لان علة الكل علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا

انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل على
ما هو خارج عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي
الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد الفاعل لا مطلقا
بل الفاعل المستقل في التاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا
اليه او الى ما صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع
الذي هو بجميع اجزائه ممكن يجب ان يكون فاعلا في كل واحد
والا لم يكن فاعلا مستقلا ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره
وغير معلولاته لا يقال نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقل في
المجموع فاعلا في كل جزء وننقض بالمركب من الواجب والممكن
فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب وهو جزءه لانا نقول ليس
لكم هذا المنع بعد قيام الدليل عليه في المركب في الممكنات الصرفة
بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات دليله وتلك المقدمات بأسرها
ظاهرة غير قابلة للمنع وليس لكم ان تقولوا انه ينتقض بالمركب

من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري فيه فتامل
وبهذا تبين بطلان ما قد قيل انه يجوز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة
وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة
باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا
واعترض على هذا الجواب بانه لو لزم ان يكون فاعل المجموع
بالاستقلال فاعلا لكل جزء لكن ذلك للزوم في مركب بين اجزائه
ترتب زماني كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او
تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ لا بد من ان فاعل
المجموع بالاستقلال لكان موجودا عند وجود الجزء الاول
اولا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة
وعلى الثاني يلزم تقدم الجزء الاول على وجود علته المستقلة
وايضا لو فرضنا ثلاثة اشياء كل واحد منها معلول لعلة
اخرى مستقلة يكون مجموع العلل الثلاثة علة مستقلة

المعلولات مع انه ليس علة لشيء من تلك المعلولات الثلاثة ضرورة
استناد كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل واجيب عن
الاول بان تخلف المعلول عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير
ممتنع اذ لم يعتبر فيه استجماع جميع ما لا بد في التاثير و
الممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع على ان المراد بكون
فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء لكن ذلك ان لا يكون فاعله
خارجا عن فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا لكل جزء وبهذا
يندفع الايراد الثاني ايضا وهذا القدر يكفي في غرضنا وهو
ابطال كون الجزء علة مستقلة لمجموع الممكنات لانه لو لم يكن
ذلك الجزء خارجة عنه فهو اما عينه فيلزم تقدم الشيء على
نفسه او داخلا فيه ونقل الكلام اليه الى ان ينتهي الى
ما يكون علة لنفسه او نقول وايضا كل جزء فرض علة في تلك
السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثيرها
اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثرا لنفسه فيلزم ترجيح

المرجوح ويمكن التمسك بهذا في نفي علية الجزء ابتداء بان يقال
كل جزء فرض علة للمجموع فان علته اولى منه بالعلية لانه اكثر
تاثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون علة المجموع بالمعنى المذكور نفسه بمعنى انه كاف
في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة
الاول والثالث للثاني وهلم جرا فلكل واحد من الاحاد
علة فيها وتمام يكون المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم
يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه
بطريق توزيع الاحاد على الاحاد وانما المحال تعليل الشيء بنفسه
بالمرة سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع
بهذا المعنى عين الاحاد بالاثر ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات
موجودة كما ان كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود
الواحد محتاج الى علة موجبة كافية في ايجاده كذلك الممكنات
المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجبة كافية في ايجادها

وتلك

وتلك العلة لا يمكن ان يكون عينها لان العلة الموجبة للشيء سواء
كان واحدا في نفسه او متعددة يجب ان يتقدم علته في
الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما
وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل
مجموعها بالمجموع منها والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد
ابطاله بالدليل والثاني مما يحكم على بطلانه فانه باطل بديهة
على اي وجه فرض سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل
الاحاد بالاحاد بطريق الدور او بغيره هذا خلاصة ما ذكروه
في كتبهم مع تتميمات وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر
وقعها ونحن نعيد النظر في تلك المقدمات للفصل بين ما يليق
بها من النقض والابرام فنقول اما ما قيل في الشق الاول من
الايراد الاول ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون
نفسه مع تصريحهم ذلك المنفي في ساير كتبهم والعدول الى دليل
اخر وجزمهم بان العلة التامة يجوز ان يكون عين المعلول بكونها

غير واجبة التقدم فمحل بحث بنظر ادق من ذلك اذ لو جاز كون العلة
التامة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتج الى غيره ولو توجه
ذلك فليمنع في اول المرتبة افتقار الممكن الى غيره فلا يلزم
ترتب اصلا عن السلسلة الغير المتناهية وح ينسد باب
اثبات الصانع بالامكان لانه يحتاج الى سبب مغاير لجواز ان
يكون سببه التام نفسه ح فان قلت لا يجوز ان يكون الحادث
علة تامة لنفسه والا لكان قد يأخر وثبت ان ما يكفي ذاته
في وجوده يكون قديما فح يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث
قلت هذا لا يرد على ما قلنا من انه ينسد باب الاثبات بالامكان
اذ ح لا يمكن الاثبات به بل يحتاج الى اخذ الحدوث وح يطبقون
على جواز الاثبات بالامكان وتجويز كون العلة التامة
نفس شيء يستلزم عدم جوازه تهو بنا فيما اتفق عليه كافة
المحققين فكيف يجعل ذلك مقررا على انا نقول ح لا يتم اثبات
بالممكن الحادث ايض لجواز انتهائه الى ممكن قديم يكون علته

التامة

منتفية فينقطع السلسلة كما على تقرير بنهايته الى الواجب القديم
من غير فرق فافهم ذلك جدا وايض الممكن ما لا يجب له الوجود
والعدم بالنظر الى ذاته فلو كان علة تامة لنفسه كان وجوده
واجبا بالنظر الى ذاته اذ بالنظر الى ذات العلة التامة يجب وجود
المعلول لا يق انما يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر الى جزئه الذي
هو غيره لانا نقول الواجب الخارج من التقسيم هو ما يجب
له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون علة تامة
لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه محتاج الى غيره هف لا يقال
نحن نقسم هكذا الموجود اما ان يحتاج الى غيره في وجوده
وهو الممكن او لا وهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا نقول يكفينا
دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي اعترفوا بصحتها
وهو قولهم الشيء اما ان يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو
الواجب او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا هذا ولا ذلك وهو الممكن
اذ غرضنا انه لا بد لهم من التفصي عن هذا المنفي مع انهم لم يقوموا

الامر بل عدلوا عن المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا
المطلوب بدليل آخر فتامل وايضا العلة التامة اما عين
العلة الفاعلية وهو العلة التامة البسيطة وذلك
حيث لا يتصور ما يمنع عن المعلول كما في العلة الاولى حيث لا يكون ارتفاع
مانع جزءا من العلة التامة كما قالوا واما مشتملة على
العلة الفاعلية وهو العلة التامة المركبة ولا يمكن عدم اشتمالها
عليه ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري
ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف
ما سواه من العلل اذا تمهد هذا فنقول لو جاز كون
العلة التامة نفس المعلول فاما ان يكون علة فاعلية
له وهو محال لوجوب تقدمها وامتناع تقدم الشيء على نفسه
واما ان يكون مشتملا عليها فيكون جزءها علة فاعلية
مستقلة له وهو محال لما تقرر ولو لم يتم ذلك لانهدم البرهان على
استحالة لان مداره بعد الاطلاع على ان الفاعل للمجموع لا يكون

جزء له وهو محال فلا نفع في العدول عن العلة التامة الى الفاعل المستقل
فقد لاح بما ذكرنا ان العلة التامة لا يجوز ان يكون عين المعلول
مع قطع النظر عن وجوب تقدمها وعدمه على ان الذكي
لو ترك العناد ولاحظه بصريح العقل وجد الامر كذلك مع قطع
النظر عن ذلك فلا يبقى لنا الفحص عن حال العلة التامة في التقدم
فانه وان لم يتوقف البرهان عليه فهو في حد ذاته من المطالب
وهذا المقصد وان كان قريب المراى فهو بعيد المرمى متشابه
الانحاء مغبر الارجاء وما ذلل القاصدون اليه مناهجه باقدام
افهامهم بل هاموا في مهامه شبهه على مطايا اوهامهم فلا جرم
لم ياتوا بما يشفي عليلا او يروي غليلا وانا اقص ما عندي
فيه عليك فخذ بمجامع مشاعرك اليك فاقول لا بد من النظر
فيما اعتمدوا عليه من نفي تقدم العلة التامة اما الاول وهو
انه لو تقدمت لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدم
جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منها وتقدم العلة

التامة على المركب على هذا الفرض فقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء
ليس عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات
والمتقدمات باسرها لا يكون عين المتاخر وايضا لو فرضنا مجموع
كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا واجزاؤه
باسرها غير ممكنة فهو غير المجموع وانت خبير بما يرد عليهما
ثم اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد
قد يخلو عن حكم الجماعة فلا يلزم كون مجموع اجزاء الشيء فانه
ليس متقدما وكذا القول في المركب المفروض فان الاجزاء
بالاسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء
بالاسر مغايرا للمجموع ونقول بقول مفصل قولكم الاجزاء بالاسر
متقدم على المجموع ان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم
على كل فرد فرد بالتقدم فمسلم ولكن اللازم منه مغايرة المجموع لكل
فرد فرد وليس النزاع فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع
واحد وهو متعدد في نفسه اعني المجموع فلا نم انه متقدم بل نقول

هو عين المعلول وهذا النزاع لا فيه والحق في الجواب ان يقال ان
جميع الاجزاء المادية والصورية لها اعتباران اعتبارهما منفردين
وهما بهذا الاعتبار جزء في العلة التامة متقدم على المعلول بمرتبتين
واعتبارهما على النحو المعين الارتباطي الذي هما عليه في الخارج وهما
عند الاعتبار عين المعلول فان قلت لا يخلو اما ان يعتبر هذا
الارتباط في المعلول اولا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء
مجموعها حقيقة وعلى الثاني يكون عينه باعتبار اخر قلت لعل
الارتباط المذكور شرط العينية جميع الاجزاء للمعلول وليس من
اجزائه ولا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا فلئن قلت
هذا انما يتمشى في المركب الذي له جزء صوري واما فيما ليس كذلك
كما في مبحثنا هذا اذ ليس المجموع الا تلك الآحاد من غير صورة يكون
بينهما ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا ويسقط اخرى فيكون
جزءا من العلة التامة ومتقدما قلت نعم جميع الاجزاء انما يكون
جزءا من العلة التامة وموقوفا عليها حيث للمركب جزء صوري

واما فى غيره فهو عين المعلول لان جميع الاجزاء ليس علة لنفسها
والعلم به ضروري فاذا اعتبر ذلك الجميع من غير ارتباط فليس هناك
الا ذلك الجميع الذى هو المعلول فلا يكون جزء امن العلة التامة
واما الثانى وهو ان جميع الموجودات من الواجب والممكن
ممكن وعلته التامة ليست جزءه لاحتياجه اليها فى الاجزاء
ولا خارجا عنه اذ لا خارج فتعين ان يكون نفسه فانه اقوى هذا
اقوى الشبهة ولا يدفعه حديث الارتباط اذ لا يعتبر فيما بينها
ارتباط بل يلاحظ تلك الاجزاء باسرها من غير امر اخر يوحدها
ووجه النقض عنده ان يقال المجموع بهذا المعنى ليس معلولا
واحدا يستدعى علة واحدة بل معلولات متعددة قد لوحظت مرة
فيستدعى عللا متعددة وتلك العلل هى مجموع السلاسل التى هى
اجزاء تلك السلسلة مما فوق المعلول الاخير الى الواجب فان
قلت المجموع محتاج الى المعلول الاخير فلا يكون تلك السلاسل باسرها
علة تامة لاحتياج المعلول الى الخارج عنها قلت المجموع بهذا المعنى

هو تلك الاحاد المتفرقة وقد لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب
علة الكل منها مفصلا وبين ان يطلب علتها باسرها مجملا الا بالاجمال
والتفصيل فى الملاحظة ولا فرق فى ذات الملاحظة وتفصيله
انه اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب بان يجمع علة كل
واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب مثلا علة أ ثم يطلب علة ب ثم
يطلب علة ج وهكذا وبين ان يطلب علة ا ب ج دفعة الا
فى الملاحظة فانه قد لوحظ كل منها فى الاول بصورة خاصة وفى الثانى
لوحظت معا بصورة اجمالية ولكن لا فرق فى الجواب بين ان
يبين علة كل واحد منها مفصلا بان يقال علة آ د وعلة ب ه
وعلة ج ز مثلا وبين ان يجمل فى القول فيقال علة آ ب ج د ه ز
بان ما لوحظ فى الاولى بالدفعات لوحظ فى الثانية دفعة ومعلوم
ان الملاحظ فى الصورتين واحد فكما لا يدخل فى الصورة الاولى
المعلول الاخير فى عدة العلل كذلك لا يدخل فيه فى الصورة الثانية
ووجه الفرق انما نشأ من لفظ المجموع وايهامه المركب الوحدانى بدخل

فيه الصورة وفيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير والكثير متألف
من الوحدات لا محالة فالمعلول الاخير داخلا فيه من اجزائه فيكون
داخلا في علته التامة فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية علة تامة
للمجموع فتأمل في هذا المقام فانه حقيق بالتأمل التام ولهذا
التفصيل فيما سيأتي مواضع تقع فتذكره واذا قد انحلت
الشبهة التي عرجوا عليها فكن الفيصل في الامر وحكم العقل الصريح
وارفض الجدال جانبا وخذ بما يحكم العقل به بعد ان توقف بها
لا تكون عين المعلول في الممكنات الصرفة اذ به يتم البرهان
من غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثالثة
وهي ان العلة التامة مركبة من اجزائه كل واحد منها متقدم
ولا يلزم منه تقدم المجموع فغير موجه الا على من استدل لتقدم
اجزائها على تقدمها واما قولهم في الجواب عن النقض على ان
الفاعل المستقل للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا
للاجزاء ان لا يكون فاعلها خارجا عنه وذلك كاف في غرضنا

اذ يلزم اما الانتهاء الى ما يكون فاعلا لنفسه وهو محال او التسلسل وح فكل
جزء نفرض علة فعلته اولى فنقول يمكن اختيار التسلسل بان يكون ما
فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة
الى غير النهاية وهكذا قوله فكل جزء الى اخره قلنا لا نم قوله لانه اكثر
تاثيرا منه اكثر اشتمالا على علل الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل المستقل
في المجموع بهذا المعنى على ما انساق اليه اخر الكلام هو ما لا يكون المعلول
مستندا الا اليه او الى ما يستند اليه او الى اجزائه اذا تمهد هذا
فنقول علة كل جزء وان كان اكثر تاثيرا فيكون الاحاد المستندة
الى نفسه اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء فيكون الاحاد
المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال احد الامور
الثلاثة من استنادها بالاس اليه او الى ما يستند اليه او الى
اجزائه فيكون احد هذه الامور في علة الجزء اكثر من امر اخر
منها في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولويته احدهما من الاخر
فان قلت لا شك ان ما يستند المعلول الى نفسه اقوى

وذلك الجزء وان
كانت المعلولات
المستندة الى نفسه
ازيد لكن
المستندة
الى اجزائه
اقل صح

في العلة والتاثير مما يستند الى اجزائه وعلى تقدير انتفاء
الاولوية ايضا يلزم ترجيح المساوي قلت بعد تسليم ذلك مفهوم
العلة الاستقلالية متحققة فيهما سواء كان على السوية فيهما
فيكون متواطيا او مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون مشككا
فلا يلزم من كون كل منهما علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية
ولا ترجيح المساوي على تقدير التساوي كما في سائر المفهومات
المشككة والمتواطئة فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد قلت توارد العلل التامة مح مطلق وكذا
توارد الفواعل المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالته
بل نقول هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل
المبتدئة مما فوقه الى المبدأ علة مستقلة له بالمعنى المذكور
ضرورة انه لا يستند الى غير تلك السلاسل واجزائها وما يستند
اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتدئة من التاسع
الى المبدأ علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء منها اما

مستندة

اما مستندة اليها او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها والتاسع
والثامن الى اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدائية
من الثامن والثامن الى المبتدائية من السابع وكذا السلسلة المبتدائية
من الثامن وما فوقه الى المبدأ علة مستقلة لها لان كل جزء منها
اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها كالعاشر او الى جزئها
كالثامن فانه مستند الى جزئها اعني المبتدائية من السابع وهكذا
لا يق لا بد من علة لا يكون اولى منها لانا نقول هذا اول المسئلة
وعين النزاع فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا يكون له شريك
في التاثير كما صرح به في شرح المواقف في بحث العلة والمعلول
وح يتم الكلام لان كل جملة اخذت من غير المتناهي فهو علة قريبة
لفرد وليشاركه غيره في التاثير القريب فرد اخر فلا يكون شيء منهما
علة قريبة للمجموع اذ لا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب
في واحد منها مؤثرا قريبا في الجملة دون المؤثر القريب في الاجزاء
الاخر قلت ان اراد انتفاء الشريك في التاثير مطلقا قريبا

فلانم لانه يجب فى كل معلول ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى
كيف ولو صح ذلك لاستغنى ترتيب العلل المتشاركة فى مطلق
التاثير وان اراد ان لا يكون هناك تاثير اخر يرجع الى المعنى
الاول واحتاج الى التعميم المذكور فيه بان يق او الى جزئه
ليندفع عنه النقض المذكور هناك وح فالكلام كالكلام عليه فان
قيل المراد ان المؤثر المستقل فى كل مرتبة هو ما لا يكون له
شريك فى التاثير فى تلك المرتبة قريبا كان او بعيدا وهو
ضرورى فى كل معلول لانه لابد فى كل مرتبة من مراتب التاثير
من شىء يكون هو تمام المتصف به فاذا اخذ فهو المؤثر فى
تلك المرتبة لا يشاركه غيره فى هذا التاثير والا لم يتعين المتصف
به فلا يكون تاثيرا ضروريا لاقتضاء الوصف موصوفا معينا
وح فالترديد فى العلة المستقلة القريبة فنقول العلة القريبة المستقلة
بهذا المعنى ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية اذ هو تمام المؤثر
القريب فى تلك السلسلة فان كل جزء منها معلول قريب لجزء

منها

منها وان قيل المراد به تمام المؤثر فى المجموع قريبا وبعيدا فنقول
هو ايضا ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية باعتبار جميع ما يشتمل عليه من
السلاسل فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة لها علل متعددة
فتمام المؤثر فيه مجموع تلك العلل وكل واحد من افراد تلك السلسلة
معلول لسلسلة من تلك السلاسل مثلا المعلول الاخير للسلسلة
المبتدائية مما فوقه وهو للسلسلة المبتدائية مما فوق وهكذا المجموع
تلك يكون علة للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى علل تلك السلاسل
لكونها ممكنة فنقول هى مجموع مجموعات السلاسل التى فى جميع
السلاسل الموجودة فى جميع المراتب الغير المتناهية فهناك سلاسل
غير متناهية ثم كل منها سلاسل غير متناهية وهكذا الجميع تلك السلاسل
الغير المتناهية من افراد غير متناهية هو علة التامة لتلك السلسلة
الجامعة لجميع ما يتوقف عليه تلك السلسلة قريبا وبعيدا وذلك
الجميع هو بعينه جميع السلاسل التى تشتمل ما فوق المعلول الاخير
عليها بحيث لا يشذ شىء منها عنها فالعلة التامة اعنى جميع ما يؤثر

في السلسلة قريبا وبعيدا هو ما فوق المعلول الاخير كما قلنا ونقول
ايضا ان سلسلة الموجودات باسرها من الواجب والممكن لا يمكن
ان يكون المؤثر التام القريب فيها الواجب ضرورة انه مؤثر قريب
في واحد منها فقط فاما ان يكون ما فوق المعلول الاخير بمرتبة
سلسلة واحدة فلا يكون اشتراك ما فيها من السلاسل في التاثير
القريب في الاحاد الاخير منافيا لكونه مؤثرا تاما فيكون المراد
بنفي الاشتراك نفي اشتراك ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك
السلاسل باسرها وكل من الوجهين جار في السلسلة الغير المتناهية
بلا فرق فاختر لنفسك ما يحلو فانما نقول به ههنا نقول به هناك
وانت لما فصلنا حكمت بان الحق هو الثاني والنظر السابق لا يتاتى
على هذا وهو يحق الحق ويهدى السبيل واعلم ان الشريف العلامة
قد قرر البرهان في حواشي شرح الحكمة العين بوجه مفصل
وبذل فيه المجهود ووصفه بانه ينكشف به المقصد ولا يتاتى
عليه من الشبهة الواردة ونحن نورده مع ما يورد عليه بتوفيق

الله

الله تعالى فالقى السمع وانت شهيد بجد الحق الذي ليس عنه محيد قال
لا شك في وجود ممكنات متعددة وكل واحد منها محتاج الى علة
فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول فاذا اعتبرنا
الممكنات باسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية
المستجمعة مع قطع النظر عن ان يكون شيئا من هذه العلل الفاعلية
من افراد الممكنات اولا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة بالاستجماع
التي هي بازاء الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل
الفاعلية المستجمعة هي علة فاعلية مستجمعة لجملة الممكنات فكما
ان كل واحد من الممكنات محتاج الى واحدة من العلل كذلك
مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك مما لا يتوقف فيه
للعقل الصريح بل يحكم به بديهة واذا تمهد هذا فنقول اذا
اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة
واخذنا الممكنات باجمعها اخرى ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى
فلا يخلو اما ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية

اولا وعلى الثاني اما ان يكون جملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم
كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة او بعضها فيكون
من الجملة الثانية علة تامة لجميعها وهو ايضا باطل اما اولا
فلان العلة التامة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها والجملة
الثانية موقوفة البتة على الخارج من ذلك البعض وهو البعض الآخر
اقول ان اريد بالعلة الفاعلية المستجمعة الفاعل مع جميع شرائط التأثير
فهو ليس بعلة تامة فلا ينافيه احتياج المعلول الى بقية الاجزاء
لجواز ان يكون من شرائط التأثير وان اريد به الفاعل مع جميع
ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتأثير اولا كما هو ظاهر
العبارة فهو العلة التامة ونحن نختار كونها تمام الجملة الثانية
قوله يلزم كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة قلنا
العلة التامة لا تقدم لها على المعلول كما قرره في غير هذا الكتاب
فيجوز ان يكون عينها كما قرروه والعجب انه اورد هذا المنع في
ساير كتبه ولذلك عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل ثم نقول

ههنا

ههنا انه لا يجوز ان يكون عينه لانه يلزم ان يكون الشيء علة تامة
لنفسه وهي قطعي الاستحالة وليت شعري كيف منع القطع
في ساير كتبه وهل هو الا اكبر على ما فر منه قال اما ثانيا فلان
اي بعض يفرض فانه معلول لجزء ما وعلة اولى بان يكون علة تامة
لانها يحصل افرادا اكثر ضرورة ان ما هو تاثير ذلك البعض فلعلة
فيه مدخل ولها في نفس ذلك البعض تاثير ايضا بخلافه اذ لا تاثير له
في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا فلا نعيده ثم ان هذا
المجيب كما مر فان اكثرية التاثير لا يقتضي الاولوية بالعلية التامة
الا ترى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب علة تامة له اما
نفسه مع انه لا تاثير له اصلا اذ الشيء لا يؤثر في نفسه واما
ما فوقه الى الواجب مع ان الواجب مع ان الواجب اكثر تاثيرا
منه قال وعلى الاول اعني ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن
الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا في العلل الفاعلية او
في الامور المعتبرة معها وعلى الثاني العلل الفاعلية اما نفس الجملة

الثانية او بعضها اذ الفرض ان العلل الفاعلية لم يعتبر فيها امر زايد
خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان يكون نفس الشيء مع غيره
علة تامة لها وهذا افحش من علية لنفسه اذ الملزوم ح تقدمه
على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا تم بناء على ما قرره من عدم
وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها عين المعلول بل
اللازم من هذا الشق تقدم الشيء على نفسه بمرتبة بناء على ذلك
والعجب انه استدل في بعض كتبه على عدم تقدمها بعين ما
ذكره ههنا قال وعلى الثاني يلزم ان يكون بعض الجملة الثانية
مع امر خارج علة تامة لها واستحالته يظهر بالوجهين السابقين
اقول تقرير الوجه الاول ههنا ان العلة التامة علة لا يتوقف
المعلول على امر خارج عنها والمعلول ههنا يتوقف على بقية
الاجزاء وهي خارجة عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية
مع امر الخارج وفيه نظر لان اللازم من كون العلة الفاعلية
بعض الاجزاء عدم دخول بقية الاجزاء في العلل الفاعلية ولا

يلزم منه عدم دخولها في العلة التامة فاعرفه واما الوجه الثاني
فبعد ما سبق قال وعلى الاول اعني ان يكون الامر الزايد معتبرا
في العلل الفاعلية فاما ان يكون عين علة فاعلية منها او جزءها و
على التقديرين يكون موجودا اخر ضرورة ان الفاعل المؤثر في الوجود
واجزائه يكون موجودا وذلك الامر الزايد الموجود الخارج عن جميع
الممكنات لا يكون ممكنا والا لم تكن خارجا عنها ولا ممتنعا لانه موجود
فتعين ان يكون واجبا لذاته ويمكن ان يثبت الجملة الثانية
الى العلل الفاعلية ولا يلزم ان لا يحتاج المعلول وينساق الكلام
الى اخره اقول لا يتاتى في ابطال الجزئية ههنا شيء من الوجهين
اما الاول فظاهر لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول
الى ما عداها اذ احتياج المعلول الى الاجزاء وشرايط التاثير
لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية اما الوجه الثاني فا
لكلام عليه ههنا كالكلام عليه هناك فان حديث الاولوية قد عرفت
ما فيه وقد عرفت ايضا ان فاعل المجموع مجموع فواعل الاحاد

علة السلسلة ... ليس ... بين ... بجميع ... السلاسل ... علة ... الاحاد

وكل واحد من الاحاد وليس لهذا المجموع مشارك فى التاثير القريب
فى جميع تلك الاحاد فضلا عن ان يكون اولى ويمكن ان يوجه كلامه
قدس سره وبما يندفع به الخلل وان كان بعيد الحسب اللفظ بان يق
مراده بالعلة التامة ههنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما
يتوقف عليه التاثير فى المعلول لا ما يتوقف عليه المعلول كما هو
ظاهر عبارته بل صريحة ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدم
على المعلول ومراده من العلل الفاعلية المذكورة فيما بعد بحيثيا
قال ويمكن ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية هو العلل الفاعلية
بدون اعتبار الشرايط وح يستقيم الحكم بتقدم العلة التامة
وما يتفرع عليه ويبقى المنع فى ابطال شق الجزئية سواء ردد
فى العلة الفاعلية المستقلة كما فى التقرير الاول وفى العلل الفاعلية
مع قطع النظر عن الشرايط كما فى التقرير الثانى وهذا وان
كان بعيدا جدا عن لفظه ذكرناه احترازا عن ان يخطر ببال
القاصرين فيتجحون ظنا منهم انهم ظفروا بما لم يظهر لغيرهم كما

شاهدنا

شاهدناه
نظايره فلذلك اذا لاحظت بجوانب المقال وكشفت حجاب الخفاء
عن جلية الحال لاح لك ان ان الفاضل من جميع تلك الانظار والا
بحاث ان الترديد لو ثبت ان الفاعل المستقل لا يمكن كونه جزءا من
المعلول سواء وقع فى العلة التامة او الفاعلية المستقلة لكونها
عين المعلول بط وكونها خارجة عن المعلول يستلزم المطلوب لكن
الشان كله فى ابطال شق الجزئية سواء ردد فى العلة التامة او
المستقلة لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو
حاصل جميع علة كل واحد واحد ولا شك ان علة كل واحد هو السلسلة
المبتداية مما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل علة
تامة للمجموع ولا يرد ما يتوهم من احتياج المجموع الى المعلول الاخير
المتحقق من ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الاحاد
ولما كان المعلول الاخير لا علية له لشيء من الاحاد فلا يدخل فى
علة مجموع عللها وفيه النظر السابق والله سبحانه اعلم وقرره بعضهم
بوجه اخر وهو ان المؤثر التام القريب فى كل مجموع هو جميع اجزائه

لان المؤثر التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع انفكاكه
عنه وجودا وعدما وجميع الاجزاء بالنسبة الى المجموع كذلك فيكون
علة تامة قريبة له واذا تقرر ذلك فنقول السلسلة الموجودة
الغير المتناهية مفتقرة الى علة تامة لكونها ممكنة من حيث المجموع
ومن حيث الاجزاء جميعها وعلتها التامة القريبة هي اجزاؤها باسرها
لما تقدم من معنى المؤثر التام القريب وهي ايض ممكنة مفتقرة
الى علة تامة وعلتها كذلك اما نفسها او بعض اجزائها او خارج
عنها والاول مح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني
لما تقرر من ان العلة التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه
وكذا الثالث لان كل واحد واحد منها مستندة الى علته التامة
القريبة الموجودة في السلسلة فلو استند منها شيء الى امر خارج
لزم توارد علتين مستقلتين في مرتبة على معلول واحد وهو مح
ويلزم من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة المفروضة
لاستلزامها التخلف المذكور وهو وجوب استنادها الى علة

مع امتناع الاسناد ولما اورد عليه النقض بالجزء الاخير فانه
متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعلول عنه على انه ليس مؤثرا تاما
وان الاحاد باسرها غير المعلول فلا يكون مؤثرا منها ثم ان جاز
كون المؤثر في المجموع عينه فلم لا يجوز ان يكون علة الاحاد بالاسر
ايض عينها فاجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف المعلول عنه
نظرا الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته
باستلزامه سائر الاجزاء من حيث انه اخيرها وعن الثاني
بانطق جزء من الاجزاء متقدم بالذات على المجموع والمتقومات
بالاسر لا يكون نفس المتاخر والمركب من الواجبات احادها
بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم لو كان جميع الاجزاء عين
المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية كيف يسوغ
لهم ان يعدوا المعلول في اقسام العلل وملخص هذا الوجدان
سلسلة الممكنات الغير المتناهية لها علة هي الاحاد بالاسر وهي
متغايرة للمجموع لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو كانت

لكانت اما نفس الاحاد بالاسر او جزء منها او هو خ او
خارجا عنه وهو ايضا لان الخارج لو كانت علة للاحاد بالاسر
لم يكن شيء من الاحاد معلولا لغيره وقد فرض الاحاد بالاسر
مستندة الى عللها الموجودة في السلسلة هف اقول وانت
خبير بحاله ما سلف اذ لا يشتبه عليك ان المقدمات بالاسر
لا يلزم ان يكون مستندا ما كان وكذا المجموع الواجبات مع يكون
واجبا وتقسيم العلل الى المادية والصورية لا ينافي كون مجموع
المادة والصورة على النحو المعينين عين المعلول على ان
التقسيم ليس الى مجموع المادة والصوره بل الى كل منها كما مر فان
قلت المجموع الذي لم يعتبر الهيئة يكون مركبا لا محالة وكل
واحد منها علة مادية ومقدمها لا ينافي كون الكل المجموعي عينا
لعدم اعتبار الصورة فيه ونقول نقول لفصل لا نسلم ان لنا
ان نعتبر احادا من غير ملاحظة الهيئة معها ويحكم عليها بالحكم
واحد مثلا ان نقول الاثنان زوج او اول ولا شك ان ليس حقيقة

الا هذا الواحد وذاك الواحد فكيف يتوهم كون الواحدين
مباعدة له قبوله فانه ظاهر وهذا الوجه للمحقق الطوسي واعترض
عليه الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد
بالاسر مستندا بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين
ولم يقدر الكاتبي على الجواب الجلي عنهما فاستمر النزاع بينهما
وتداول الكلام من الجانبين من غير فيصل ولا خلل في هذا الوجه
الا في هذه المقدمة ودون اثباتها خرط القتاد الطريق
الثاني لو كانت الموجودات باسرها ممكنة لاحتاج مجموعها
بحيث لا تشذ عنها شيء من احادها الى موجود مستقل في
الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائها الا اليه او الى ما هو
صادر عنه فيكون هو الموجد الكل ابتداء او بواسطة هي منه ايضا
وذلك الموجد يلزم ان يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا يوجد الكل
ولا شيء من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ العلة ما لم يجب
وجودا لمعلول لم توجد ويلزم منه امتناع عدمه من اصلها بحيث

لا يمكن ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه فيكون جميع
الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء مستلزم لعدم
المجموع فالشئ الذي به يكون جميع تلك الاحاد كذلك يكون خارجا
عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منها ليس ممتنعا بالنظر
الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والخارج عن مجموع الممكنات يكون
واجبا فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة كان الواجب
موجودا وهذا خلف مع انه مطلوبنا اقول هذا تبيين الطريق
الاول وفيه ما فيه لانا لا نم احتياج المجموع الى موجد مستقل
بالمعنى المذكور بل نقول يحتاج الى موجود مستقل بالمعنى الاعم
من ذلك وهو ان ما لا يستند امتناع عدم شئ من الاحاد
بهذا المعنى الا اليه او الى ما صدر عنه او الى ما هو جزؤه وح
نقول لا نم ان العلة التي بها يمتنع عدم المعلول خارج عنه قوله
والا لكانت نفسه او داخلا فيه قلنا نختار الثاني ونمنع
كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج هو الى علة بها يمتنع عدمه

وكونه

وكونه سببا لامتناع عدم المعلول لا ينافي ان يكون له ايضا سبب
به يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجوده ومنشئ منها
الا اليه او الى اجزائه او الى ما هو مستند اليه ولو تم ذلك لكفى
في اثبات المطلوب ولغى باقي فيه لا بد من علة بها يجب وجود المعلول
او يمتنع عدمه لكن هذا في الفرض المذكور يصح اذ لا شئ يجب وجوده
او يمتنع عدمه على هذا الفرض ثم البحث من يأخذ ههنا المقدمة القائلة
بان ما يمتنع عدمه بالنظر الى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويزه
كون العلة التامة المستقلة في الممكنات نفس المعلول والمخلص ان
علته التي بها يمتنع عدمه هو مجموع السلاسل الداخلة فيه كما مر في
الطريق الاول والطريق الثالث لو لم يوجد واجب لذاته لم
يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا اما الاول فلانه لو لم يوجد
الواجب لانحصرت الموجودات في الممكنات ولا شك ان نفيها باسرها
ليس ممتنعا بالذات لانها باسرها ممكنة ولا بالغير لما سبق من ان
الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا

عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه وأما الثاني وهو انه
اذا لم يوجد واجب الوجود لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود
اصلا فلان ما لم يجب لم يوجد على ما تبين في الامور
العامة اقول فقد احال في ابطال شق الوجوب بالغير
الى ما سبق في الطريق الثاني فانهما متقاربان ولم يزد
هناك على ان قال لو وجب بالجزء لزم ان يكون ذلك الجزء
واجبا ولا يخفى انه انما يلزم ان لو ثبت ان ما يجب به وجود الغير
يجب ان يكون واجبا ولم يتبين فتلك المقدمة غير مبنية هناك بينة صح
فالحوالة غير صحيحة والكلام في الموضعين غير تام لاحتياجه
الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة ولو صح في بيان
تلك المقدمة ان يقال ما يجب به وجود الغير لو كان ممكنا لم يمتنع
ارتفاعه لا معا اذ لو امتنع فاما لذاته وهو ظاهر او لعلته
فقد فرضت معدومة ولم يلزم منه محال لان انتفاء كل معلول
فرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة عدم المعلول

انما هي بالعلة بان يمتنع عدمه لذاتها او بشرط وجود العلة فان
عدم المعلول مع وجود علته محال والاول مفقود ههنا لامكان
العلة وكذا الثاني لان الفرض عدم العلة والمعلول معا والسر
في ذلك ان الوجوب بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد
ذلك الغير وجد وجوب المعلول ووجوب الغير بمنزلة وضع
المقدم فاذا امكن وجود كل واحد واجبا بالغير غير منته الى واجب
لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية وغير منتهية الى وضع مقدم
فلا يلزم وجوب شيء منها فعليك بالتأمل الصادق والتوجه اللائق
فانه ربما يدق عن مدارك القاصرين وتقرير البرهان ح ان يقال
لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها او جميعها
لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم منه محال
اصلا لان امتناع عدم كل منها انما يكون لامتناع عدم الجزء
الذي فوقه فالمحال ههنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم
يكن شيء مما فوقه ممتنع العدم لذاته فاذا فرضنا ارتفاع الجميع

لم يلزم منه تخ اصلا لا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر الى علته
اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل انه لو حصر الموجود
في الممكنات كان عدم كل فرد من الاحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعا اذ يلزم
تخلف المعلول عن العلة لكن عدم تلك الممكنات بالاسر لا يكون
ممتنعا لو الشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد اصلا فلا يكون تلك
السلسلة موجودة وقد فرضت موجودة هف واذا تحققت
ذلك علمت انه اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك واوثقها
ولا خفاء في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني الا بتغيير
امتناع العدم الى وجوب الوجود فمن اتى بالثاني بعد العلم
بالاول فقد تطفل والله الموفق بتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق
الطريق الرابع هو ان الممكن بنفسه لا يستقل بوجود ولا ايجاد
اما الاول فظ من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع
الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن
لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل

بالوجود

بالوجود والايجاد واذ لا وجود فلا ايجاد فلا موجود بذاته ولا
بغيره اقول يمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد
بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمم ولا يستلزم المطلوب لجواز
ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا وهكذا واذا اريد عدم استقلاله
في نوعه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة هذا ولو
اخذت هذه المقدمة القائلة بان ما لا يستغني كل واحد من احاده عن امر
خارج عنه لا يستغني جميع احاده عن امر خارج عنه بديهية حتى سببه
لم يبعد لكنه لا يجدي في المناظرة تذييل ثم انهم بعد اثبات احتياج
السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال التسلسل ان الواجب يكون
طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها والا لكان معلولا من جملة
الممكنات والمرتبط في السلسلة اذا لم يكن في وسطها يكون طرفا لها بالضرورة
فينتهي السلسلة عنده واعترض عليه بانه يجوز ان يكون علة للجملة لا
لاحادها فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظامها
فلا ينقطع به السلسلة واجيب بوجهين الاول انه قد تبين ان كل واحد

من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان
يكون موجد الواحد منها ابتداء فيكون واقعا في نظام السلسلة
كذا قيل فتامل فيه وفيه انه لم لا يجوز ان يكون علة كل واحد منها
الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل هو ماخوذ مع بعض
السلسلة في علة كل واحد منها والثاني انه يجب كون ذلك الخارج
علة لبعض الاحاد والا لتحقق كل من الاحاد بموجبه الواقع في
السلسلة فيحصل المجموع بدونه واذا كان علة لبعض تلك الاحاد
لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض
له علة موجبة في السلسلة فرضا فثبت ان كون العلة امرا
خارجا عنها محال ايضا كما ان كونها نفسها او جزئها محال فبطل التس وثبت
المط اقول هذا طريق اخر مورد على ابطال السلسلة الغير المتناهية
لافتقارها الى علة وامتناع كون شيء ما علة لها ولا دلالة فيه
بمجرده على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان يضم اليه ذكر انه
اذا بطل التس فكل سلسلة موجودة يكون متناهية وتكون منقطعة

الواجب

الواجب اذ الممكن لا يكون مقطعا لها لافتقارها الى علة وفيه
النظر السابق لا يق قد فرض ان لكل واحد من احاد السلسلة
علة مستقلة في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه
علة مستقلة له لانه خلاف المفروض لانا نقول ح يبطل التس
في العلل المستقلة فقط ولا يبطل التس في العلل الغير المستقلة
كما في الصورة المفروضة في النظر فتفكر ويمكن ان يق في ذلك
المط اذا ثبت احتياج الى الواجب فاما ان لا يكون علة لواحد
منها فيستغنى عنه او يكون لواحد منها ولا بد ان يكون معينا
عنده فعنده ينقطع السلسلة لكن يرد على هذا التقرير المنع
المقدم وهو انه يجوز ان يكون الواجب جزء علة كل واحد
من الاحاد واذا فرغنا من المسلك الاول فحقيق ان نشرع في

المسلك الثاني

المسلك الثاني مستمدين من الله التوفيق انه رفيق المقصد
الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان
كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان ينتهي الى الواجب او يلزم الدور

اوالتسلسل وهما باطلان الاول برهان التطبيق وهو انه لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فنفرض من معلول معين بطريق التصاعد
مسلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه باخرى الى غير النهاية
ايضا ثم نطبق الجملتين من مبدئهما بان نفرض الاول من الثانية
بازاء الاول من الاولى والثاني بازاء الثاني وهكذا فان
كان بازاء كل فرد من الاولى واحد من الثانية لزم تساوي الكل والجزء
وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى جزء لا يوجد بازائه
جزء من الثانية فتناهى الناقصة اولا ويلزم منه تناهي الزائدة
ايضا لان زيادتها بقدر متناه هو قدر ما بين المبدئين والزائدة
على المتناهي بقدر المتناهي متناهي فيلزم انقطاع السلسلتين
وقد فرضناهما غير متناهيين واعترض عليه من وجهين الاول
الاول البرهان جار في الحوادث اليومية والنفوس الناطقة بل
في مراتب الاعداد فيلزم تناهيها بعين الدليل وهو باطل اما
الاولان فعندهم واما الثالث فبديهة وهذا الاعتراض غير

غير وارد على مذهب المتكلمين فانهم يقولون بتناهي الحوادث و
النفوس واما النقض بمراتب الاعداد فيعتذرون عنه بانها موهوم
محض اذ لم يضبطها وجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا يجري
فيه التطبيق بخلاف الحوادث فانها وان لم يجتمع في الوجود
فقد ضبطها الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فتامل فيه واما
على مذهب الحكماء فظاهر الورود فيحتاجون في الجواب الى ان التطبيق
انما يجري في الامور الموجودة معا المترتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا
اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لاحادها الا في
الذهن ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن مفصلا والمجتمعة الغير المرتبة لا يجري فيه التطبيق
ايضا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
لان الزيادة ربما يكون في الاوساط اذ ليس لها نظام حتى يستلزم
تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي فلا بد في التطبيق
لها ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار

ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناهي فلا يتصور التطبيق
بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا
ذلك بتوهم التطبيق في الاولين تطبيق طرفين اذ يلزم في ذلك
وقوع كل جزء من احديهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا
يكفي في اعداد الحصر بل لا بد من افراد كل جزء بازاء مقابله هذا
ما ذكروه ولقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق
في المرتبة على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي ملاحظتها اجمالا
وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني يجري
في غير المرتبة ايضا فانا نعلم انه لا يخلوا من ان يكون في جملة الزائدة
ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة او لا وعلى الاول يلزم الا
نقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه النقض عنه على ما سنح
بالخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم
الانقطاع لان الزيادة ربما يكون في الاوساط واما في المرتبة
اذا انطبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق

ولا في الاوساط لاتساق الاحاد فلو لم يكن في الجانب الاخر لزم
التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا شك في زيادة احديهما
على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق ينتقل الزيادة الى الجهة
الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام
لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة
الاخرى ثم انه لم يظهر بما ذكر لا تناهي الحوادث والنفوس انما لزم
من ذلك عدم جريان برهان التطبيق في ابطاله ولعل في
دلائله اثبات لا تناهيهما وجها في الفلسفة ثم نقول متى تحققت
الامور الغير المتناهية تحققت الامور الغير المتناهية المترتبة
بيان ذلك ان احاد تلك الامور ان كانت مترتبة فذاك
وان لم يكن احادها مترتبة فلا شك ان المجموع متوقف
على المجموع اذا اسقط عنه واحد وذلك المجموع علة اذا اسقط
منه واحد اخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على
المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية مطلقا

يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري عن التطبيق بين المجموعات
اذ هي امور مترتبة موجودة في الخارج على فرض وجود الامور
الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع
الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت
بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول لضرورة انه على ما فرض تناهي المجموعات
ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية
الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على
ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه هو عدة المجموعات فليتأمل
الفطن في هذا المقام فان لم تنبسط فيه الكلام لشدة الغور الاذهان
العميقة وحذرا لمرور الافكار الرقيقة وتلخيص المقام ان نفي
اشتراط الترتيب تمام بلا خلل لما مر مفصلا وكذا اشتراط اصل
الوجود تمام لان البرهان انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية
يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة الاحاد باسرها غير موجودة

واما

واما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يتحقق السلسلة الغير المتناهية من
الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بينها
وبين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع وقد قيل انها قد ضبطها وجود
خارجي يجري فيه التطبيق وقد يتحقق لانتم السلسلة الغير المتناهية منها
غير موجودة غاية الامر انها غير موجودة في زمان واحد لكنها موجودة
في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة وجود جزء جزء فعليك
بالتامل الصادق ثم قيل ان النفوس الناطقة فيها مترتبة باعتبار
حدوثها فيتم البرهان فيها وايضا نفس الابن متوقف على بدن
المتوقف على الاب المولد لمادة بدنه ففيها الترتيب بالطبع واجيب
عن الاول بوجهين الاول ان ترتب حدوثها غير لازم لجواز ان
يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في زمان اخر اقول
فيه نظر لانه على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا
كما هو مذهبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مترتبة

في الحدوث تجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة حمل اخرى لاحاد تلك السلسلة
الثاني انها اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم يكن مجتمعة
بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الاحاد من تلك الحيثية اقول فيه ايضا
نظر لان احاد السلسلة مجتمعة ولها ترتب باعتبار ما يجري فيه
التطبيق اذ يكفي في التطبيق كونها احاد اوصاف يقتضي انطباق كل
منها من سلسلة على نظيره في السلسلة الاخرى على الاتفاق وهو حاصل
ههنا فانا نقول الجملة الموجودة منها في اليوم مشتملة على الحادث في
اليوم السابق عليه وهكذا فناخذ غير الحادث في اليوم السابق جملة
ونطبقها على الجملة المبتداء من الحادث في اليوم فنطبق كل مرتبة من
سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكل ونسوق البرهان الى اخره
الوجه الثاني انا لا نم ان الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت
فانه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهم مقابلة اجزائها
باجزائها لا يكون الاولى اطول من الثانية في جهة عدم التناهي
وقد تغير تقرير البرهان لاجل ذلك الوجه الى هذه العبارة وهي ان

الثانية

الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق على الاولى او لا يصدق
عليه ذلك واعترض على الاولى بانا لا نم استحالة كون الناقص مثل
الزايد على تقدير التطبيق فان التطبيق محال فيجوز ان يستلزم محالا
اولا اذ لا يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لو لم يستغرق انقطاعها
في الواقع وانما يلزم انه لو كان تقدير التطبيق واقعا وهو ممنوع وعلى
الثانية باختيار الشق الثاني ولا يلزم من عدم قبولها للتطبيق
انقطاعها لجواز ان يكون عدم قبولها لكونها غير متناهي الاجزاء
لعجز الوهم عن تطبيقها لا لانقطاعها وانت خبير بان شيئا من هذه المنوع
لا يتوجه على التقرير الذي حررناه في سوق البرهان اذ لا نعني بالتطبيق
الا ان العقل يلاحظ شيئا بازاء شيء ولو على وجه الاجمال ولا يخفى ان
العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من احاد السلسلتين بازاء واحد من الاخرى
بمعنى الانطباق وبذلك يتم الغرض اذ حينئذ لا يخلو اما ان يكون بازاء
كل من الاول شيء من الثانية او لا والاول يستلزم للتساوي الجزء
والثاني يستلزم المطلوب واما ان مثل هذه التطبيق يجري في جميع المراتب ايضا

فقويت الكلام عليه وقد تقرر البرهان بوجه اخر ايضا لتلك النوع وذلك
بان يتصور السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة
والنقصان في الجهة التي هما بتلك الجهة غير متناهيين فرضا بان يقال ان
كانت علل ومعلولات مترتبة بلا نهاية في جانب التصاعد لكانت
تلك المراتب ما خلا المعلول الاخير سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار
وهي بعينها سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار اخر والسلسلتان
متطابقتان لا في الفرض فقط بل في الواقع فان كل واحد من تلك المراتب
علة وهو بعينه معلول ولا شك انه لا ينطبق علة من تلك المراتب على معلولها
بل انما ينطبق على معلول علتها الذي هو نفسها فاذا اخذت اخرى تلك
المراتب مبدأ ولوحظ التصاعد منها اخرى تطابق السلسلتين وجب
ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحد ابدا والا لبطلت
العلية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين لهما ضرورة
انه لو لم يزد العلة لكان شيء من العلل منطبقا على معلوله فيلزم المحذور
المذكور ويتسع عليه المعلولات الغير المتناهية فان البرهان يجري فيها

ايضا وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم التناهي ان يكون لكل جملة متناهية
منها علة خارجة عن تلك الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم
ان يكون وراء الغير المتناهي علة فلذلك زعم بعض المتاخرين هذا البرهان
بانه لما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبدأ بواحد وهو المعلول الاخير
وجب ان تزيد سلسلة العلل بواحد في الطرف الاخر والا لم يكن المتضايفان
متساويين وانت تعلم ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف
الذي ياتي عن قريب فلا يجري في دفع الايراد على هذا الدليل اقول ويمكن
تقرير البرهان بوجه ينقح ويندفع عنه بعض الشكوك بانه يقال لا بد لمجموع
المعلولات من علة هي غير مجموع المعلولات لان العلية يقتضي هذا
لكن هذا في الصورة المفروضة مفقود فان مجموع ما عدا المعلول
الاخير الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة في هذه السلسلة
باعتبار وهو بعينه مجموع العلل باعتبار اخر فجميع المعلولات وجميع
العلل متحدان في المرتبة وان كان كل واحد من العلل متقدما في المرتبة
على الواحد الذي هو معلوله وعلى هذا التقرير لا يبقى المنع المذكور فوقع
فتامل ويمكن بيان المط بوجه اخر وهو ان تلك السلسلة ما خلا

المعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات غير متناهية باعتبار
اخر فالمعلول الاخير مبدأ السلسلة المعلولية والذي فوقه مبدأ السلسلة
العلية فاذا فرضنا تطبيقهما بحيث ينطبق كل معلول على علة وجب ان
يزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد
ضرورة ان كل علة فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخلة في
سلسلة المعلول والمعلول الاخير داخل من جانب المبدأ في سلسلة
المعلول دون العلة فما لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب
المبدأ كانت في الجانب الاخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق
النظام فيلزم ان يوجد معلول بدون علة سابقة عليه وهو محال فعلم
انه محقق للمطلوب وهو الانقطاع تمت الطريق الثاني برهان
التضايف وتقريره لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد
المعلولية على عدد العلية والتالي باطل بيان الملازمة ان احاد السلسلة
ما خلا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيكون عددهما فيها
سواء وبقي معلولية المعلول الاخير زايد فيزيد عدد المعلولات
الحاصلة في السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد وهذا

البرهان

البرهان يجري في تسلسل المعلولات بل في ساير المتضايفين كالابوة و
البنوة اقول هذا البرهان ظاهر على تقدير التسلسل في احد الجانبين
فقط واما على تقدير التسلسل في الجانبين فقد يتوهم عدم جريانه لان
المعلولية والعلية غير متناهيين فلا يظهر عدم تكافؤهما ودفع هذا
التوهم انا اذا فرضنا سلسلة غير متناهية من معلول معين وتصاعدنا
في علل الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات والمعلوليات
الواقعة في هذه القطعة من المعلوليات وهو ظاهر فافهم الطريق
الثالث البرهان العرشي وتقريره انه لو ترتب امور غير متناهية
كان ما بين مبدأها وكل واحد مما قبله متناهيا لانه محصور بين الحاصرين
فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدأ وكل واحد الا
بالطرفين واعترض عليه بانه لا يلزم من تناهي كل واحد من اجزاء
السلسلة الواقعة بين المبدأ وبين كل واحد تناهي السلسلة
باسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من ذراع وكذا
ما بين ب و ج اقل منه فيلزم ان يكون ما بين آ و ج اقل منه فانه
غير صحيح واجيب عنه بانه ليس من هذا القبيل لان المبدأ هنا كواحد

بخلافه فى المثال بل من قبيل ان يق ما بين آ و ب اقل من ذراع وكذا من
ما بين آ و ج فانه يلزم منه انه اذا اخذ مع الواقع بينه وبين آ
لم يزد على اقل من ذراع الا بالطرف الاخر وهو كلام صحيح وفيه نظر
لان الحكم فى هذه الصورة بين بخلاف الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم
من تناهى كل جزء من الاجزاء الواقعة بين الطرفين تناهى الكل لكونه
غير واقع بين الطرفين اصلا وقيل فى جوابه ان هذا البرهان حدسى
وصاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل هى مع الطرف
تحيطان بما عداهما وان لم يتعين تلك الواحدة عنده ولم يكن له الاشارة
اليه على التعيين اقول والفطن اللبيب يعلم ان ما فى هذا الاعتبار
فان هذه المقدمة اعنى وجوب توسط الكل بين المبدا و واحد ليس اجلى
من المط حتى يثبت به او ينبه عليه بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى
للانتهاء الا احاطة النهاية وليت شعرى كيف يدعى الخفاء فى
هذا المط مع جلاء تلك المقدمة خاتمة لما توقف جميع البراهين
المذكورة على انه لا يجوز ان يكون احد طرفى الوجود والعدم اولى بالشئ
لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا فيجوز ان يوجد بنفسه للاولوية

خ الاعتبار

الذاتية

الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة له او منتهى الى ممكن كذلك فلا يثبت
الواجب وبعض البراهين يدل على ان الممكن ما لم يجب بعلته لم
يوجد ولا يكفى فى وجوده الاولوية الحاصلة ما لم يبلغ حد الوجوب
حاولنا بيان هذين المطلبين ليتم الوسط و يكمل الغرض فنقول
المطلب الاول قالوا الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته
اولوية و يكفى فى وقوعه والا فالطرف الاخر ان امتنع بتلك
الاولوية كان ذلك الطرف واجبا هف وان امكن فلا يخلو
اما ان يكون وقوعه لو وقع لعلة اولا والثانى باطل لاستلزامه
ترجح المرجوح بلا مرجح وهو اخش من ترجيح المساوى بلا مرجح
فتعين الاول وح فيتوقف الاولوية على انتفاء تلك العلة اذ على
تقدير تحققها يترجح الطرف الاخر والا كان حاله مع العلة كحاله
بدونها فلا يكون العلة علة واذا توقف على عدم علة المقابل
فلا يكون ذاتية وقد فرضت هف مع انه المط وعليه ايراد ان
الاول انا لا نم انه لو تحقق سبب الطرف المقابل لم يكن ذلك الطرف

اولى به لذاته لان رجحان احد الطرفين بالسبب الخارجي لاينافي
رجحان الاخر لذاته لاختلاف الجهة ولذلك عدل بعضهم عن هذا
الدليل الى ان ارتفاع المانع معتبر في كل علة تامة ولاشك ان
علة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف فيعتبر ارتفاعها في علته
واجاب عنه سيد المحققين قدس سره بان رجحان كل واحد من الطرفين
على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان كان باسباب متعددة و
استوضح ذلك الميزان على انه لو سلم فلا يكون سبب الطرف المرجوح
مانعا او لوية الطرف الاولى فلا يتم التوجيه الذي اختاره
المورد ايضا اقول هذا الكلام في غاية المتانة والرزانة وربما
يختلج في وهم القاصرين ان وحدة الاضافة معتبرة في التناقض و
اختلاف العلة يوجب اختلاف الاضافة فلا يكون بينهما تناقض
ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف اضافة في كل مادة دافعا
للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في زمان واحد لا يمكن
ان يكون فاعلا وقابلا ومتحركا وساكنا او متحركا الى جهة وعنها
ولو بالاضافة الى مكانين او علتين وما اعتبره القوم في شرايط

التناقض

التناقض هو شرط كلية الحكم الملتزمة في القواعد المنطقية فاذا
ارتفعت لم يكن التناقض لازما بل قد يكون وقد لا يكون ووحدة
الاضافة الى العلة من قبيل الاول لانه لا يدفع التناقض في شيء
من المواد فيمكن تخصيص الاضافة في كلامهم بما سوى العلية بناء
على ذلك ويمكن بقاؤها على العموم اذ لا يضر ذلك فيه ولا يخفى
ما في هذا الوجه او نقول وحدة الاضافة مطلقا شرط للتناقض
المصطلح اعني كون احد الطرفين رفع الاخر ولا ينافي ذلك ان يكون
مع ارتفاع هذا الشرط احدهما مساويا لرفع الاخر هذا وما نحن
فيه من قبيل الاخير وكيف لا يكون كذلك ولو جاز ترجح كل منهما
بسبب اخر فاما ان يقع واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح
لتساويهما في الرجحان اذ لا يمكن ان يكون احدهما اكثر رجحانا
من الاخر على الاطلاق والا لكان اولى من الاخر مطلقا واما
ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما ثم
ان ارتفاع المانع غير معتبر في كل علة تامة عندهم كما في العلة

الاولى بالنسبة الى المعلول الاول الثاني انا نختار امتناع الطرف
الاخر ويمنع لزوم كونه واجبا وممتنعا لذاته لان الواجب و
الممتنع لذاته ما يجب له مع تجريد النظر الى ذاته من غير التفات
الى غيره الوجود والعدم والوجوب ههنا بالنظر الى الاولوية
المستندة اليها وليس له مع تجريد النظر الى ذاته الاولوية
فلا يكون واجبا لذاته واجاب عنه قدس سره بان الذات مع
الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني
بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح
في ذلك وانما يكون قادحا لو لم يستند اليه والمراد من عدم الا
لتفات الى الغير عدم الالتفات الى غير يكون الالتفات اليه
قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه
اقول يمكن ان يقرر ذلك بان الواجب الخارج من التقسيم ما
يقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره الوجود وهو اعم من

ان يكن

من ان يكون مقتضيا له بواسطة او لغيرها نعم يجب ان يكون
هو وحده كافيا في الاقتضاء على احد الوجهين ليصدق عليه
انه مع قطع النظر عن غيره يقتضي الوجود فلا حاجة الى تخصيص
الغير مع انه ربما يناقش فيه لبعده عن اللفظ مع انه في
مقام التعريف الثالث انا نختار كون الطرف الاخر ممكنا
لكن وقوع سببه ممتنع اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان
العلة اذ عدم المعلول الاول ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى
ممتنع واجاب عنه قدس سره بانه يتوقف ح اولوية الطرف الراجح
على عدم سبب الطرف المقابل ممكنا كان السبب او ممتنعا ولك
ان تقول اذا امتنع سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية
ذلك الطرف الى انتفاء سببه كما في المعلول الاول حيث قلتم انه
لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع جزءا من علته ويمكن
الجواب بالفرق بين امتناع المانع في نفسه وبين امتناع المانع نفسه
وما ليس ارتفاع المانع بواحد من علته بل يمتنع المانع عنه لا لكنا

ما يمتنع مانعه والمعلول الاول من قبيل الاول فان ما يفرض مانعا
عنه فهو على تقدير وجوده هو المعلول الاول لا مانع عن وجود
الاول اذ لا يصدق عن العلة الاولى الا واحد وح يبقى الكلام
في انه لم لا يجوز كونه من قبيل الاول فتدبر فانه دقيق الرابع
انه بعد تسليم افتقار الاولوية الى انتفاء علة طرف الاخر
ممتنع افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان يكون وجوده اولى
بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء العلة اليه فيتحقق بنفسه
مع انتفاء علة عدمه من غير فاعل موجود فينسد باب اثبات
الصانع واجيب بان علة العدم عدم علة الوجود فعدم علة
العدم يكون وجود علة الوجود او مستلزما له لان عدم العدم
اما نفس الوجود او مستلزم له وهذا الذي قلناه اولى مما
قيل ان عدم العدم هو الوجود فانه غير يقيني بل غير واقع والمطلوب
لا يتوقف عليه اذ على التقديرين يلزم ان يكون هناك امر موجود
يكون هو علة له او لازما لعلته ولما بطل التسلسل ينتهي الى ما لا يكون

كذلك وهو الواجب فيتم المطلوب وفيه بحث اذ عدم العلة قد يكون انتفاء
امر عدمي كعدم مانع فيكون وجودا او مستلزما له فعدم علة العدم
الذي هو علة الوجود يكون عدما واجاب بعض من كتب في حاشية التجريد
عن اصل هذا الايراد بوجه اخر وهو ان من يقول بان الايجاد
يتصور الا من الموجود ولذلك جعل وجود الواجب عينه لاستحالة
كون الماهية من حيث هي موجدة لها لا يرد عليه ذلك لاحتياج الممكن
عنده الى فاعل موجود متقدم عليه بالوجود نعم من جوز في الواجب
كون الماهية من حيث هي فاعلا لوجودها من غير شرط يلزم
في الممكن تجويز ذلك الشرط غير مستند الى ماهية من حيث هي والا
لكانت واجبة على قياس ما مر اقول فيه نظر لان احتياج الممكن
الى علة في التساوي اذ على تقدير الاولوية يوجد لرجحان الوجود
من غير احتياج الى علة والكلام ههنا في اثبات التساوي ونفي
الاولوية ثم لا يخفى انه على تقدير هذا التجويز ينسد باب اثبات على التجويز المصر
الواجب اللهم الا ان يمنع ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان

ينتهي الى شيء يكون موجودا لذاته من غير شرط وهو الواجب والا
تسلسلت الشروط الموجودة وهو مح وان كان عدميا عدم مانع فلابد
ان ينتهي الى عدم يكون واجبا لذاته بان يكون عدم ممتنع لذاته وما
يكون ذاته موجبا له بشرط انتفاء امر ممتنع لذاته فهو واجب لذاته
او يق ح لا يفتقر ارتفاع المانع على نحو ما قال الحكماء في ارتفاع
المانع عن المعلول الاول وان اشرنا الى ما فيه في التفصيل الاول
والا لتسلسل الارتفاعات الى غير النهاية وهو بط لان التسلسل
ح ليس اعتباريا محضا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه من جانب العلل
دون المعلولات كما في الامكان ونظايره في المفهومات المتكررة
فافهم ذلك وفيه ما لا يخفى ولانه يحتاج جميع تلك الارتفاعات
الى علة موجبة ضرورة ان مجموعها واجب بالغير على ما مر في تحقيق
طريق الثاني والثالث في المسلك الاول وان كان امرا انتزاعيا
اخر سوى عدم المانع فان كان ذلك الاعتباري ازليا كان الشيء واجبا
لان ما يكون ذاته موجبا لنفسه بشرط امر ازلي لا ينفك عنه يقتضي

وجوده فهو واجب عندهم وان كان ذلك الاعتباري حادثا فهو يتوقف
على حادث اخر وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع تلك الاعتبارات
الحادثة الى علة موجبة آه ويق ان الامور الاعتبارية مطلقا لا يكون
شرطا للوجود اصلا على ما قيل ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي
وهو الشرط حقيقة فتامل فيه فانه محل التامل فان جميع هذه
الاعذار واهية بل الوجه ما سنذكره من ان الاولوية تستلزم
الوجوب وقد تقرر البرهان بوجه اخر وهو انه لو تحقق اولوية
احد الطرفين لذاته فاما ان يمتنع طريان طرف الاخر فيلزم الانقلاب
او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب
فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا وهو مح لامتناع زوال
ما بالذات بالغير واورد عليه ما اورد في الوجه الثالث على التقرير
الاول واجيب بمثل ما اجيب به هٰهنا وهو في الحقيقة عدول
عنها الى التقرير الاول فيبقى عليه ما بقي عليه في الاول فالحاصل
من جميع ذلك انه لو لم يتم بما ذكروه شيء من البراهين وقد صح

لي في هذا المطلب برهان خفيف وهو انه لو اقتضى لذاته اولوية
احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الاخر
ضرورة لكونهما متضايفين ومرجوحيته مستلزم لامتناعه
ضرورة امتناع ترجح المرجوح وامتناعه مستلزم لوجوب الطرف
الاول وقد فرض ان الاولوية غير منتهية الى حد الوجوب وحديث
كون الوجوب بوسايط قد مر دفعه ونورده في صورة القياس
هكذا كلما كان الذات مقتضيا تاما لاولوية احد الطرفين فكلما
كان الذات ذاتا كان ذلك الطرف راجحا وكلما كان ذلك الطرف
راجحا كان الطرف الاخر مرجوحا وكلما كان الطرف الاخر مرجوحا
كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا وقد فرض غير واجب
هف مع انه منظم وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما يورده
عليه في هذا المقام وقد عرفت بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان
شارح حكمة العين نقله اعلى عن المباحث المشرقية وان لم يكن
على ما قررته من التنقيح والاحكام واورد عليه هو والمحشي ايرادا

عجيبا

عجيبا وهو انه لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فان
كلا من الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع
عدم وجوب الاخر فالمحشي اورده في صورة النقض التفصيلي والشارح
في صورة النقض الاجمالي وغير الشارح التقرير بلا حاجة لذلك الى ان امكان
وقوع كل طرف لما توقف على رجحانه ويمتنع ان يكون الطرف المرجوح
راجحا حال كونه مرجوحا فيمتنع وقوع الطرف المرجوح حال كونه مرجوحا
فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات واورد المحشي عليه النقض
السابق بعينه وجعل الحل في صورة التساوي والترجيح ان الممتنع في
الاول هو ذات الطرف المرجوح مع صفة المرجوحية لا من حيث هو
ومناقض الطرف الاخر من هذه الحيثية الاولى فيما هو نقيض ليس
بممتنع وما هو ممتنع ليس بنقيض وهذا الكلام في صورة التساوي
واقول في اثبات المقدمة الممنوعة لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الاخر
لكان جايز الارتفاع وقد فرض الاول مرتفعا فان رفع فيلزم ارتفاع
النقيض وهو ضروري الاستحالة وان لم يقع هو جايز فيلزم جواز
ارتفاعهما وهو ايضا ضروري وان اورد بصورة النقض فالقول هذا بدل

على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو
كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح
احد طرفيه في نفس الامر والامكان امر اعتباري يعرضه في العقل
فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره وجده متساوي
النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر مقترنا بالمرجحات لا يقال
كما يجوز ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز
ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس
التساوي مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه فكان
مستحيلا بل هو بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين من حيث
انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي تساويهما في نفس الامر نعم تقتضي
كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى باق مرتفع اصلا
فان قلت اللازم مما ذكرت ان الممكن من حيث الذات يتساوى
بالنسبة الى الوجود والعدم وبذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز
ان يكون للممكن مع امر عدمي كارتفاع المانع عن الوجود لترجيح
او يجب وجوده قلت بعد اثبات انه لا يكون احد الطرفين

اولى

اولى به لذاته احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق
العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان الممكن
لا يمكن ان يوجد بعد عدمه ومن جوز ذلك فهو مباهت يعرض عنه ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور الثاني ان الممكن ما لم يجب وجوده
لعلة لم يوجد اذ لو لم يجب معها لكان اما متساوي النسبة الى الوجود
والعدم فيكون حاله مع العلة كحاله بدونه وهو محال او وجوده ممتنعا
وهو افحش او اولى غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه
فليفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فتخصيص احد
الوقتين بالوجود وان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب ضرورة ان الاولوية الحاصلة
من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان فيها وان
كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية
في الوقوع والمقدر خلافه وبوجه اخر لو لم يجب وجوده لكان وجوده
اما متساويا لعدمه او مرجوحا او راجحا بالنسبة اليه وعلى الاول

والثاني يلزم ترجيح المساوي والمرجوح وعلى الثالث وعلى
الثالث فذلك الرجحان انما ينشأ من العلة التامة اذ متى فقد جزء
منها كان العدم اولى لتحقق علته ومن عدم العلة التامة فاذا
كان اختصاص الوقت لا لمرجح يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان كان بمرجح لم يوجد في
الاخر لم يكن العلة التامة تامة فقد ثبت بهذين الوجهين ان
الوجوب بالعلة يلزم وجود الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب
السابق واحتجوا في تقدمه الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه
وجب فوجد ويلزمه بشرط الوجود وجود اخر ويسمى بالوجوب اللاحق
هذا ما تقرر عليه كلام سيد المحققين في كتبه الثلاثة بعد تزييفه ما قبله
من غير ذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقريرين انه على التقرير
الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر بل اللازم
منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود وانما المستحيل امكانه بشرط
الوجود كما حقق في مبنى المشروطة التامة فان الممكن ما يجوز عدمه في

الجملة

الجملة ولا يلزم انه يجوز عدمه على اي وجه الا يرى ان الزمان ممكن ولا
يجوز ان يعدم تارة بوجه اخرى لاستلزامه الخلف وهو الحق مع
فرض عدمه على ما بين في موضعه فلا يلزم من امكان عدمه امكان
عدمه في وقت وجوده في وقت اخر ويمنع في التقرير الثاني انه متى
فقد جزء العلة التامة كان العدم اولى ويمنع قوله لتحقق علته وتستند
بان علة العدم عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة لا عدم العلة الموجبة
له فقط لجواز ان ينتفي الموجبة ويبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل
جائز اذ عند انتفاء جزء العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجحة كما لا يلزم من
انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان فالاولى ان يقال لو لم يجب وجوده
لامكن عدمه مع اولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح ما دام مرجوحا وهو
بح ويعلم من هذا الوجه ومما سبق في المطلب الاول ان الاولوية ذاتية
كانت او غيرها يستلزم الوجوب كذا ذكر ثم اقول ما ادعوا من تقدم هذا
الوجوب على وجود الممكن مناف لما قرره من ان العلة التامة قد
يكون بسيطا لانه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما

بالذات يكون جزء اى العلة التامة لا محالة فلا يتحقق علة تامة
بسيطة اللهم الا ان يتكلف ويقى المعلول بالحقيقة هو وجوب
الوجود وحيث قالوا ان علة وجود المعلول قد لا يكون بسيطة
ارادوا ان علة وجوب وجوده ومصادم لما قرره المتاخرون
لا سيما سيد المحققين من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت
اذ الوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته للشئ متاخرا عن وجوده
فالوجوب السابق على الوجود ان كان بعين المسبوق لزم تقدم
الشئ على نفسه وان كان بغيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان يكون
للشئ الواحد وجودات غير متناهية وهو بطلان على انهم قد
اعترفوا بان للشئ الواحد لا يكون الا وجود واحد واعلم انه
لم يورد الشيخ وغيره من القدماء فى هذا المطلب على ان العلة ما لم
يجب وجوده صدور المعلول عنه لم يوجد المعلول والدليل الذى
ذكروه انما يدل على الاستلزام دون النقوض ودعوى الضرورة
فى محل المنع ولهذا المباحث مزيد تفصيل نقرعليه فى تعليقاتنا

ولكن

ولكن هذا اخر ما قصدت اليه فى هذه الرسالة مع تفرق
الحال وتشتت البال ووقوعى فى زمان اصبحوا لهم مباضع
والجهلة مساحيهم يكتفون بالخضاب عن الشباب ويستغنون
بتراى السراب عن الرى بالشراب ولكن هو الله فى يحق
الحق بفضله ويبطل الباطل بعدله بيده الحسنى واليه
الرجعى والصلوة على نبيه محمد باله المعصومين
وعترته اجمعين امين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله شكر الله سعيه البراهين اى الدلايل لكنه عبر عنها بالبراهين ترغيبا وترويجا وانما حملناه على ذلك لان كثيرا منها ليس برهانا حقيقة وسيذكر المص بعضا منها انه ضعيف والاخر ليس كذلك منهم من زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وهذا ناش من عدم الفرق بين لزوم الشيء من الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه بين قوله سيرد عليك ما سيرد علينا ليس الا في ابطال الدور والتسلسل كما سيظهر ولو كان جاريا في ابطال الدور ايض لكان لما ذكره وجه ايض في الجملة قوله ولا جرم رتبنا الرسالة على مقصدين كان الاولى ان يقول على مقصدين وخاتمة لانها ايض من جملة اجزاء الرسالة لكون

سابق كلامه لا يلايمه ولا يقتضيه قوله ولما كان الثاني ابسط اى اكثر بسطا في الكلام كان اولى بالتقديم للاهتمام او اقل اجزاء لانه لمبنى ابطال الدور والتسلسل جزءا منه فقدم لقلته وحقيقة الحال فيه سيتبين فيما سيأتي قوله رأينا ان نقدمه اى رأينا تقديمه اولى فعلى هذا الرؤية بمعنى العلم لا الابصار وان كان له وجه في هذا المقام قوله المقصد الاول في المسلك الاول قال في الحاشية سماه اولا باعتبار انه ذكرنا رأينا ان نقدمه فصار اولا في البيان وان كان ثانيا في الذكر والتفصيل انتهى كلامه والمقص منه دفع ما توهم التدافع بين كلاميه حيث سمى مسلكا واحدا اولا وثانيا ووجه الدفع انه لما اخر المسلك الغير المتوقف على ابطالهما في الذكر الاجمال والتفصيل اجزاء الرسالة لكونه عن ما سماه ثانيا في قوله ولما كان الثاني ولما قدمه في البيان لكونه ابسط كما اشار اليه بقوله رأينا ان نقدمه سماه اولا في قوله المسلك الاول ولا غبار عليه قوله الطريق الاول قيل هذا الطريق لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات قوله كالمركبات خصصها بالذكر لكونها اظهر وجودا وامكانا من البسايط

قوله او لا شك في وجود الخ كلمة او العاطفة اشارة الى انه يمكن
تقرير البرهان بوجهين وما وقع في بعض النسخ من كلمة اذ التعليلية
بدلها فلعله تحريف وقع بين النساخ قوله اذ كل ممكن فله علة
موجودة مغايرة له انما قيدنا الممكن بالموجود لان الكلام لا يتاتى
في مطلق الممكن لانه لا يستدعي علة موجودة كما في الممكنات المعدومة
وانما قيدنا العلة بالموجودة ليلزم التسلسل الخ الذي هو في الامور الموجودة
وايضا لو لم يقيد بها لم يحصل ما هو المطلوب في هذا المقام وهو وجود
الواجب لذاته والتقييد بالمغايرة لانها لو لم يكن كذلك لم يلزم
شيء من الامرين المذكورين وبهذا يندفع ما توهم ان اللازم على
تقدير عدم استناد ممكن الى الواجب احد الامور الثلاثة توقف
الشيء على نفسه او الدور او التسلسل فلا وجه لعدم الاقتصار على
الاخيرين على انه يمكن ان يقال تركه لظهور فساده او لكونه في قوة
الدور وقد صرح المص في بعض تصانيفه بانه مستلزم للدور
تامل وفيه ان الممكن هو الذي اذا نظر اليه مع قطع النظر عما عداه
لم يجب له لذاته وجود ولا عدم فلم لا يجوز ان يجب احدهما وهو الوجود

مثلا لذاته بشرط عدمي غير مستند الى ماهيته من حيث هي هي فلا يلزم
للممكن علة موجودة مغايرة له وايضا يجوز ان يكون احدهما هو
الوجود مثلا راجحا لذاته رجحانا غير واصل الى حد الوجوب وان
يقع الطرف الراجح بهذا الرجحان الغير الواصل الى حد الوجوب ولا
يلزم الترجيح بلا مرجح فضلا عن ترجيح المرجوح بل ترجيح الراجح
ولا تسلسل فلا يلزم للممكن الموجود علة مغايرة له فضلا عن
الموجودة ولا بد لنفي هذين الاحتمالين من دليل وقد تصدى
المص في الخاتمة لدفع هذين الاشكالين وستطلع عن حقيقة الحال
في تحقيق المقال ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان المقدمة المذكورة انما يتم
انما يتم لو ثبت انه لا يجوز ان يكون وجود ممكن مما تقتضيه ماهيته
بشرط امر اخر من حيث هي هي بل اشتراط وجود بان يكون وجود
الممكن من لوازم ماهيته ذلك الامر الاخر ولا بد لنفي هذا الاحتمال
ايضا من دليل ودعوى البديهة غير مسموعة وسيجيء ما يجدي بك
نفعا في هذا المقام قوله وح قال في الحاشية اي حين الدور والتسلسل

أي لان كل ممكن موجود فله علة موجودة أي مأخوذة بشرط الوجود منه

فان الترديد جار على التقديرين كما لا يخفى وكذا ابطال شقوق
الترديد والايراد عليه بانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول
الاخير علة مستقلة يجري مثله ههنا ايضا بان يكون علة المجموع
المشتمل على الدور ذلك المجموع المستغني عنه واحد ويكون له
علل مستقلة متداخلة كما في تقدير التسلسل فاعرفه ولتنزل تخصيص
الذكر في بعض الايرادات بالتسلسل بعد ان علمت جريانه في الدور
ايضا انتهى كلامه لعل الغرض منه دفع ما يتوهم من ان هذا الطريق
ان بني على بطلان الدور فلا يتم قول بعدم توقفه على ابطاله وان
فلا يتم اذ ما ذكره على تقدير التسلسل لا الدور ووجه الدفع ان
ما ذكره ليس مخصوصا بالشيء منهما ولا تغتر بظاهر العبارة
وفي بعض الايرادات ولا يقدح في ذلك اختصاص بعض
منها مثلا الايراد الاول بالتسلسل وانما خص بالذكر الايراد عليه
بجواز ان يكون ما فوق الواحد المعلول الاخير مستقلة وان
كان بعض اخر من الايرادات ايضا كذلك لقوته ومتانته بهذا

ويرد

ويرد على ما ذكره في بيان جريانه على تقدير الدور ايضا من كون علة المجموع
المشتمل على الدور المستغني عنه واحد انه يلزم الترجيح بلا مرجح لكون
كل من احاده علة تامة لما عداه منها وايضا لا يكون علل مستقلة متداخلة
بخلافه على تقدير التسلسل على ان القول بجريانه على تقدير الدور مما
لا حاجة اليه فيما هو بصدده لما ذكرنا انفا قوله ضرورة ان ما يوجد
جميع اجزائه فهو موجود فهذا وان كان مما يتبادر الاوهام
الى قبوله نوقش فيه بالمنع مستندا بانه يجوز ان يكون امر خارج
شرطا بعينه جميع اجزائه للشيء كما ان المعلومات الاربع في كونها
قضية مشروطة بتعلق الايقاع والانتزاع بالجزء الاخير منها
وهو الوقوع واللاوقوع فيكون مجموع تلك المعلومات عينا للقضية
مشروطة بتعلق الايقاع او الانتزاع فاذا استحقق تلك
الامور الاربعة كلها ولم يتحقق الحكم بتحقق القضية مع كون
جميع اجزائها موجودة وسياتي ما يعتبر في هذا الكلام قوله
ولا شك انه ممكن قال في الحاشية قيل كون كل مركب ممكنا تستلزم

يقتضيه من حيث هي اقتضاء تاما ضرورياً وهو الامكان الذاتي
على ما يستفاد من التقسيم المعتبر عندهم واما الثاني فلان الكل
مطلقا مفتقر الى الاجزاء وجودا وعدما كما يشهد به البديهة ومنعه
مكابرة والقول بجواز استلزام الج‍ محالا ليس كليا جاريا في
جميع الصور لجواز ان يكون احد المحالين منافيا للاخر فلا يجامعه
فضلا عن ان يلزمه والاولى ان يق‍ ان المركب التركيب مطلقا
يستدعي الامكان الذاتي وينافي الامتناع الذاتي كما انه ينافي الوجوب
الذاتي وبهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجوب الذاتي
واستبان منه ان امتناع الجزء ولو بالذات انما يلزم امتناع
الكل بالغير لا بالذات وان الموقوف على الج‍ وان كان محالا بالذات
مح‍ بالغير وان استحالة اللازم ولو بالذات انما يستلزم استحالة
الملزوم كذلك وايضا امكان الملزوم بالذات لا يستلزم امكان
اللازم كذلك وذلك لان عدم الواجب بالذات لازم لعدم الاول
مع ان الاول ممتنع بالذات والثاني ممكن بالذات وقال المحقق في

فلكون المركبات الممتنعة كالمركب من الضدين ممكنا واجب عنه تارة
بتخصيص المركب بالموجود واخرى بشرط الاجزاء وح‍ يمنع
ان شيئا من المركبات الممتنعة مفتقر الى الاجزاء بمعنى انه كلما
تحقق ذلك المركب الامتناعي تحقق اجزائه اذ المحال جاز
ان يستلزم الج‍ انتهى كلامه وفيه ان الحكم بامكان جميع الممكنات
الموجودة لا يتوقف على الحكم بامكان كل مركب ولا يستلزمه
فكيف يتجه ههنا هذا السؤال فان قيل قد حكم بان كل محتاج
ممكن وينتجه عليه ان كل مركب محتاج ممكن فكل مركب ممكن
فيلزم ان يكون المركبات الممتنعة ايض كذلك قلنا فالجواب
ح‍ ليس على ما ينبغي اذ لا وجه لتخصيص المركب في احد
الوجهين المذكورين بل يجب تخصيص المحتاج وايضا ليس
شيء من التخصيصين بجيد اما الاول فلانه لا فرق بين
المركب الموجود والمعدوم في ذلك لان الاحتياج الى الغير
مطلقا في اي وصف كان يقتضي ان لا يكون الذات كافية

حاشية شرح التجريد ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان
اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفي
الملازمة بينهما والحال ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى
ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه لعني ذات الملزوم
لا امكان اللازم بالقياس الى ذاته ولا يتوهم من انه هذا قوله
بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعل الغير بحيث يستوي نسبة
ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه
في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما انتهى كلامه قوله
المحتاج وخصوصا الى الممكن الخ لا بد ان يقيد بان يكون الاحتياج
الى امر لا يستند الى الذات والا فلا ينافي الوجوب الذاتي واعتبار
الواسطة المستندة الى الذات لذاتها لا يقدح في ذلك كما قيل
وايضا كلامه يدل على ان الاحتياج الى الممكن مطلقا اولى ما لا
مكان وفيه ما فيه فتدبر واعلم ان هذا البرهان مبني على ان
يكون علة الحدوث علة البقاء حتى يكون الممكنات موجودة مجتمعة

واما

والا فيجوز ان لا يكون مؤثرا بمؤثر باقيا في آن تاثير المؤثر في
معلوله فلا يلزم اجتماع المؤثر ومؤثر مع معلول المؤثر المتاخر
عن مؤثره وهكذا فلا يلزم اجتماع الممكنات الموجودة في
الوجود تامل قوله فعلته اما نفس المجموع او جزئه او خارج عنه
لا بد ان يؤخذ الخارج اعم من الخارج بتمامه ومن المركب من
الداخل والخارج لئلا يختل المقولات المفروضة هي الممكنات
الصرفة والمركب المذكور وان كان داخلا في الممكن المطلق
لكنه ليس بداخل في تلك الممكنات قيل لا يخفى عليك ان احتياج
جميع السلسلة من حيث الجمع الى علة انما يعقل لو كان للجميع من حيث
الجمع امكان ووجود غير امكانات الاجزاء ووجوداتها فلا يعقل
احتياج ذلك الجميع الى علة بل علل وجودات الاجزاء كافية في وجوده
وفي البين المعلوم ان امكان المجموع ووجوده عين امكانات
الاجزاء ووجوداتها فان امكان مجموع زيد وعمرو ووجوده
عين امكانهما ووجودهما فلا حاجة الى ايجاد غيرهما وسيجي

تحقيق الكلام في هذا المرام وقيل انهم جوزوا حصول جميع العلوم
النظرية بطريق التس بدون الانتهاء الى علم بديهي اذا كانت
النفس الناطقة قوية بان يكون بعضها مكتسبا من بعض الى
غير النهاية بدون احتياج جميع تلك العلوم النظرية الى ما يحصل
ذلك ذلك ولم يجوزوا حصول تلك السلسلة المركبة الحاصلة
بعضها من بعض الى غير النهاية بدون احتياجه الى ما يحصل
ذلك الجميع بل حكموا بانه لا بد له من محصل يفيده الحصول اولا
يكفي في حصول ذلك الجميع حصول بعضها من بعض على وجه
المفروض مع عدم ظهور الفرق بين الجميعين وتلخيصه ان
كل واحد من هذين الجميعين مركب من امور حاصلة غير
متناهية والحكم بان حصولات الامور الغير المتناهية
كافية في حصول احد الجميعين اعني جميع العلوم النظرية
الغير المتناهية وغير كافية في حصول الاجزاء الذي هو جميع
الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية تحكم يحب وكذا القول

بان

بان جميع الامور الموجودة من الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية مجتمعة
في الوجود فيكون ممكنا موجودا بناء على كل واحد منها موثرا كما
فيما بعده سوى المعلول الاخير فرضا فيطلب موجودا افاد الوجود
بخلاف جميع العلوم النظرية المذكورة فانها غير مجتمعة في الوجود
فلا يكون ذلك الجميع متصفا بالوجود فلا يطلب كاسبا مفيدا
وجوده ويمكن ان يقال اللازم منه امكان اقامة الدليل
على عدم كون جميع العلوم نظرية بحيث لا يتوقف على ابطال
شيء من الدور والتسلسل كاثبات الواجب وهذا لا ينافي
تحقيق طريق اخر يتوقف عليه كما فيما نحن فيه والمورد في كتب المنطق
هو هذا الطريق لا الطريق الاول وكلامهم هناك فيه وغاية ما
في الباب تعدد الطريق فيه ايضا وعدم تعرضهم الاول لاحد منهما
والامر في ذلك سهل قوله وامتناع تقدم الشيء على نفسه
قد يقال ان اراد تقدم الشيء على نفسه ذاتا فقط فامتناعه مم
لجواز ان يكون شيء واعتبارا ملزومه مم بناء على جواز التغاير
الاعتباري وان اراد تقدم الشيء على نفسه ذاتا فقط فامتناعه مم
لجواز ان يكون شيء باعتبار علة لنفسه باعتبار اخر ولا بد

ننفيه من دليل ويؤيده جواز كون شيء علة لنفسه في الذهن
باعتبارين كالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود كما هو
المشهور فان قيل يجوز ان يكون المراد بالنفس في الترديد ما هو
كذلك ذاتا واعتبارا في اللزوم وبطلان اللازم كلاهما ظاهر فينتقل
المنع الى ما سيذكره من ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته لان الموجود الخارج عنها اعني ذلك الشيء يحتمل
ان يكون هو مجموع الممكنات باعتبار اخر وقد يجاب عنه بان
العلية والمعلولية في الوجود الخارجي لا يتصور ان يكونا باعتبارين
وان كانا متصورين باعتبار الوجود الذهني فيندفع البركة
في ذلك فتدبر قوله لان علة الكل يجب ان يكون الخ فيه
كلام سيجيء تفصيله قوله فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده
علة له بل لبعضه فقط الظاهر ان يقول فلا يكون ما فرض وحده
علة للمجموع ~~علة لنفسه ولعلله قال في الحاشية لا يقال~~ اذ بل
مع غيره علة له او يقول فلا يكون ما فرض علة للمجموع علة له بل
لبعضه فقط قوله علة لنفسه ولعلله قال في الحاشية لا يقال

بطلان

بطلان هذا الشق يتوقف على بطلان الدور وقد ذكرت ان هذا
الطريق لا يتوقف عليه لانا نقول لا يكفي في بطلانه لزوم كونه علة
لنفسه وذكر لزوم كونه علة لعلله وقع في عباراتهم عما لا يتوقف المطلوب
عليه ولما وقع كذلك في كلام المتأخرين ونحن في هذا الموضع بصدد
تقرير كلامهم وتحريره لم نسقط مماشاة معهم فتامل انتهى كلامه
وانت تعلم ان هذا الاعتذار ليس على ما ينبغي والاولى ترك
قوله ولعلله لايهامه ما هو مخل في المقصود فالقول بعدم اسقاطه
مماشاة معهم مما لا وجه له كيف وهو بصدد تقرير الدليل
على وجه يندفع عنه عن ما يورد عليه ثم اعلم ان كون الجزء
علة لنفسه ولعلله يتضمن محالات كثيرة بعضها بينة وغير بينة
منها تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة وبمرتبتين وبمراتب
ومنها كون الشيء علة قريبة وبعيدة معا لنفسه ومنها كونه
علة تامة وناقصة معا لنفسه ومنها توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي قوله فيكون علة امر موجودا لان
علة الامر الموجود موجود وقد سمعت ما يتعلق بذلك فتذكر

قوله والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته لا خفاء
في ان سياق الكلام يدل على ان جميع الممكنات التي في سلسلة
واحدة يرشدك الى ذلك قوله لا شك في وجود ممكن الخ ويتجه
عليه ان الخارج عنها لا يلزم ان يكون واجبا لذاته لجواز ان يكون
ممكنا ولو نقل الكلام اليه لزم سلسلة اخرى فالكلام في مجموعها
ايضا كالكلام في الاول وهكذا فلا يلزم المط الا ان يراد في
الكلام الى ان المجموع الممكنات اما سلسلة واحدة او سلاسل
متناهية او غير متناهية فعلته اما نفسه او جزؤه او خارج
عن جميع الممكنات والاولان باطلان فتعين الثالث ولا شك
في ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات على هذا الوجه الذي
اخذناه واجب لذاته لانحصار الموجود في الواجب والممكن
فكل ما هو موجود خارج عن احدهما فهو داخل في الآخر
ولعل مقصود القوم ايضا ما ذكرناه وان كانت عباراتهم
قاصرة عنه واعلم انه لو قال والموجود الخارج عن جميع الممكنات

واجب

واجب لذاته او مستلزم له لكان اولى ليتناول المركب من الواجب
والممكن ايضا وهو داخل في الخارج كما عرفت قوله وهو المط
قد يقال ثبوت الواجب على تقدير عدم استناد ممكن ابتداء
او بواسطة اليه يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المط
لا مطلوبا كانه قيل ان لم يستند اليه كل ممكن يلزم وجود
ممكنات تدور او تتسلسل وعلى كلا التقديرين يلزم من عدم
استناد وجوده فيكون محالا فبطلان نقيض المط ظهر
حقيقة واجيب عنه بان المحال كما ذكر تمكن الخلف اللازم
لا يكون عين المط ولذلك يقال هذا خلف وسيذكر هو مطلوبنا
وحاصل هذا الطريق ان وجود ممكن ما اما صادر عن الواجب
لذاته ابتداء او انتهاء او صادر عن ممكن اخر اما على
سبيل الدور او على سبيل التسلسل واياما كان يحصل المط
اما على تقدير الاول والثاني فظ واما على تقدير الثالث
والرابع فلان المجموع المركب الذي كل منه فرض ممكنا موجودا

ممكن موجود وكل موجود ممكن لذاته ممكن لابد له من علة موجودة
وتلك العلة اما نفس المجموع الخ قوله ان المجموع يشعر بالتناهي
لو سلم انه كذلك فلا يناسبه قوله وما لا يتناهى لا مجموع له
قوله فاثبات الواجب بما يشعر بالتناهي يكون مصادرة
فيه ان الاشعار بالتناهي لا يوجب كون الاثبات المذكورة
مصادرة لان الاشعار بالتناهي لا يدل على الاستلزام
اصلا فضلا عن الاستلزام الذهني على ان الاستلزام الذهني
ايض لا يستلزم كون الاثبات به مصادرة وانما يكون
مصادرة لو كان موقوفا عليه والاستلزام اعم منه
وانما قلنا ان اثباته بما يتوقف على العلم بالتناهي يكون
كذلك لان العلم بالتناهي يتوقف على العلة بوجود الواجب
وهو يتوقف على العلم بالتناهي وما هو الا مصادرة
وللمناقشة فيه ايض مجال واسع قوله وان اريد
بالمجموع كل واحد لا خفاء في قبح هذا الترديد لان

المجموع

المجموع

ويحتمل ان يراد به كل واحد كذا قيل قوله بلا ملاحظة الهيئة
الاجتماعية الاولى ان يق بدون الهيئة الاجتماعية وكذا
الحال في النظير قوله لوجود جميع اجزائه قد سمعت ما فيه
قوله وتلخيصه او توضيحه قوله والاول ان كان الخ هذا
ليس بمنحصر في هذين القسمين تامل قوله ولا حاجة حي
ذلك الى اعتبار لطيف ولا يخفى انه لو اعتبرت الحيثية على
وجه يكون معارضة بالسلسلة التي كلامنا في ان علتها
ماذا يحصل ما هو المقصود والحاجة الى اعتبار عدم الهيئة
ولو قرر الكلام بان المراد لا حاجة الى اعتبار الهيئة الا
جتماعية على وجه يكون جزءا من السلسلة لكان سالما
للوجهين ولا ينافيه قوله فيما سبق كما في الاعدام واعلم
ان سيد المحققين وسند المدققين قال في حاشيته لشرح المطالع
في الرد على مذهب الامام في التصديق بان التصديق لا يكون

عنده قسما من العلم الواحد من الامور المعلومة بالضرورة
ان الاشياء المتعددة لا يصير امرا واحدا ما لم يعتبر معها
هيئة وحدانية هي جزء صوري للمركب منها انتهى كلامه
ولا خفاء في دلالته على ان الهيئة في كل مركب لا بد ان يعتبر
جزءا منه وهذا مخالف لما ذكره في سائر كتبه في تقرير
هذا البرهان وغيره والحق هو ما وقع في هذا المقام قوله
اذ لو وجب تقدم العلة التامة لزم في المركب تقدمها
على نفسها بمرتبتين هذا ينافي الاعتراف بعلية التامة
بل يوجب ان يكون الامر بالعكس فما هو مصحح لاطلاق
العلة عليهما فهو مصحح لتقدمها على المعلول وهذا وان
كان واقعا هنا في مقام السند لكنه مشهور فيما بينهم و
المقصود هو التنبيه على ما فيه وقيل ان ايراد هذا السؤال
ههنا مبني على ان يكون المجموع المركب من الممكنات مشتملا

على المادة والصورة اذ المانع من تقدم العلة التامة على المعلول انما
يتصور في هذه الصورة على ما هو مقتضى كلامهم ومن البين ان المجموع
المذكور لا يشتمل على جزء صوري على ما حقق في جواب الاعتراض
الثاني من ان الهيئة الاجتماعية لا يعتبر في ذلك المركب وفيه ان
الكلام جار في كل علة تامة لمطلق المركب كما لا يخفى وتصوير ذلك في
المادة المخصوصة وهي المركب من المادة والصورة لا يجري فيه
والسر فيه ان مجموع اجزاء الشيء غير ذلك الشيء فاذا اخذ شيء غيرها
كان هذا المجموع متأخرا عن الاول سواء كانت تلك الاجزاء بعضها
مادة وبعضها صورة اولا قوله اذ لا خارج عنه الخ فيه تأمل
لجواز ان يكون امرا اعتباريا له مدخل في ذلك المجموع المركب من الموجودات
الممكنة والواجب لذاته والاولى ان يقال مجموع الواجب والممكن الذي
كان الواجب علة تامة له كالعقل الاول مثلا على رأي الحكماء
ممكن لاحتياجه الى كل من جزئيه وعلته التامة نفسه اذ ليست
جزءا منه ضرورة احتياجه الى جزئيه الاخر ولا خارج عنه اذ لا علة

اصلا للواجب وهو علة تامة للجزاء الاخر على ما هو المفروض فليس
للخارج فيه دخل وكذا الحال في مجموع الامور الثابتة في نفس
الامر سواء كانت موجودة في الخارج اولا كالامور العدمية
الواقعة في نفس الامر اذ لا خارج عن هذا المجموع قوله العلة
التامة مجموع امور الخ في هذا الحكم بحث مشهور لكنه ينافي
مقام السند ثم اعلم ان السند ليس على ما ينبغي اذ دعوى لزوم
تقدم الشي على نفسه ليست مبنية على معناه حتى يجدي
نفعا بل على انها علة وكل علة يجب ان يتقدم على معلولها اذ هي
معنى المصحح لكلمة الفاء التي هي للتعقيب فلابد منه التكلم فيه او فيهما
معا فلو كان منشا وجوب تقدم العلة التامة على المعلول
ما ذكره من ان كل جزء منها يتقدم عليه لزم ان يتقدم
المعلول المركب ايض على نفسه لان كل جزء منه يتقدم
عليه كما ذكره هذا غلط ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل
فضلا على حكيم قوله انما يلزم لو كان علة تامة للكل الخ
هذا

هذا وان وقع في مقام السند ليس بجيد اذ العلة التامة للكل
لا يمكن ان يكون علة لجزء منه لان هذا الجزء داخل في العلة
التامة للكل وهذا ليس علة لنفسه نعم العلة التامة للكل متضمنة
لعلل اجزائه باسرها ولعل مراده هذا وان كانت عبارته قاصرة
عنه ثم لا يخفى عليك ان المراد بالعلة لا ينحصر في العلة التامة
والفاعل بل ههنا احتمالات كثيرة لكن الاقرب فيهما هذان
الاحتمالان المذكوران تامل قوله بمعنى انه لا يستند المعلول الا
اليه او الى ما صدر عنه من ان حمل الاسناد على الملاقة كما هو
ظاهر يلزم ان يستحيل التخلف عنه وان حمل على الاسناد
اليه بطريق التاثر عنه فلا يستحيل ذلك لكنه خلاف الظاهر
وسيجي لهذا موضع بين فاحفظ واعلم ان الفاعل المستقل بالتاثير
بالمعنى المذكور لا ثم انه لازم لكل ممكن وانما يلزم ذلك لو ثبت
الانتهاء الى الواجب لذاته وانه اول المسئلة فلا يثبت الا له

علة بالمعنى المذكور وسيأتي تحقيق الكلام في هذا المقام قوله
لا يقال نحن نمنع هذا السؤال انما يظهر وروده لو لم يقيد
المجموع بالذي هو بجميع اجزائه ممكن قوله وهو جزئه بتجديد
بعد ما اشتهر فيما بينهم من ان الفاعل قسم من العلة الخارجة
عن المعلول وسيجيء ما يجديك نفعا في هذا المقام قوله فان
الدليل المذكور لا يجري فيه لا يخفى عليك ان الدليل المذكور
يجري فيه بادنى تغير وذلك بان يقال الفاعل المستقل بالمعنى
المذكور في المجموع الذي هو المركب من الواجب والممكن
يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا
في المجموع ضرورة عدم استناد بعض الاجزاء اليه بل الى غيره وغير معلول لانه
فهذا من قبيل النقض على زبدة الدليل تأمل فيه ما فيه قوله
قيل وبهذا اليها القول بان المراد الفاعل لا مطلقا بل الفاعل
المستقل بالتأثير يعني انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر

عنه

عنه تبين الى ظهر بطلان ما قد قيل انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول
الاخير الى السلسلة المبتدأة مما قبل بمرتبة واحدة الى غير النهاية
علة للجميع وهو الى ما قبل المعلول الاخير معلول لما قبله بمرتبة
واحدة وهكذا الى غير النهاية وقوله لانه لو كان ما قبل المعلول
الاخير الخ دليل على تبيين بطلان ما قيل بالقول المذكور او على
بطلانه تدبر وبيانه انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة
للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها لا يستند تلك السلسلة
اليه او الى ما صدر عنه ولا شك انه ممكن فيكون صادرا عن نفسه فيكون
علة لنفسه قطعا وايضا يكون جميع السلاسل الغير المتناهية الى ما قبل
المعلول الاخير صادرة عنه بل يكون كل من تلك السلاسل صادرة
عما بعدها والمستند الى المستقبل الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فيلزم
كون الشيء علة لنفسه بعدد تلك السلاسل وفيه بحث ستطلع عليه
قوله اعترض على هذا الجواب الخ هذا الاعتراض توجيه معارضة في

المقدمة القايلة بان فاعل المجموع بالاستقلال فاعل لكل جزء كذلك
لكونها مبنية بالدليل فى الجواب قوله فرضنا الثلاثة اشياء
وكذا لو فرضنا شيئين كل منهما معلول لعلة اخرى الى اخره
قولــــــه ان لا يكون فاعلا خارجا عن فاعل الكل
فيه انه لا يتم ح ما ذكره من انه لو كان ما قبل المعلول
الاخير علة موجدة لسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها
حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وذلك لان ما قبل المعلول
الاخير علة موجدة لسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير
فيها بمعنى ان فاعل كل جزء لا يكون خارجا عما قبل
المعلول الاخير لانها بعينه يكون فاعلا لكل جزء ولا يلزم
منه الا ان يكون فاعل ما قبل معلول الاخير خارجا عنه
ويجوز ان يكون خارجا عنه وهو ما قبله بمرتبة واحدة وهكذا
ولا يلزم منه كون الشىء علة لنفسه اصلا وايضا لا يستند
المعلول الى ما هو خارج عن فاعل الكل بالاستقلال على ما هو مقتضى
هذا الكلام مع انه يجوز ان يستند الى ما هو جزء عنه اذا كان

صادرا عنه حيث قال فيما سبق بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه
او الى ما صدر عنه فبينهما تدافع بل نقول ان الكلام السابق بظاهره
يدل على ان المعلول لا يستند الا الى الفاعل المستقل او الى ما هو خارج
عنه وهو ما صدر عنه وهذا الكلام يدل على ان المعلول لا يستند الا
اليه او الى جزئه فتامل فيه ما فيه هذا واعلم ان الجواب الاول
هو باختيار الشق الاول ومنع بطلان اللازم والتخلف عن الفاعل
المستقل بالمعنى المذكور وان الجواب الثانى هو باختيار الشق الثانى
ومنع لزوم تقدم الجزء الاول على وجود علته قوله وبهذا يندفع
الايراد الثانى ايضا ببيانه ان مجموع العلل الثلاثة علة مستقلة
لمجموع المعلول كما ذكرتم ولا يلزم ان يكون علة شىء من تلك المعلولات
بل لا بد ان لا يكون فاعل كل منها خارجا عن مجموع العلل الثلاثة المذكورة
وهو متحقق فلا يلزم المحذور ح قوله فعلته اولى منه بان يكون
علة لها لان تاثيره اكثر الخ فيه كلام سيجى تفصيله وكذا الحال فى قوله

ويمكن التمسك بهذا الخ قال فيما نقل عنه في الحاشية هذا في صورة التسلسل
وفي صورة الدور ويلزم ترجيح المساوي وهو في الفساد شريك مع ترجيح
المرجوح فتدبر انتهى كلامه وينبغي ان يعلم ان الاستدلال بلزوم ترجيح
المرجوح يكفي في تسلسل اللازم اولا ولا حاجة فيه الى ذكر التسلسل ثانيا
حتى يحتاج في بيان لزومه الى المقدمة القائلة بان فاعل الكل
بالاستقلال فاعل لكل جزء كذلك بمعنى ان فاعله لا يكون خارجا
عن فاعل الكل ثم اعلم ان ما ذكره في تعريف الفاعل المستقل التاثير
لا يصدق على ظاهره ويجوز ان يستند المعلول الا الى نفسه او الى ما صدر
عنه لا يكون شيء من اجزاء السلسلة فاعلا مستقلا بالتاثير وان
حمل على معنى انه لا يستند المعلول الى امر خارج عنه اصلا او الى
خارج غير صادر عنه كان كل مما فوق المعلول الاخير من السلاسل
الغير المتناهية على معلول واحد شخصي فاعل قوله وقد اعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون علة المجموع بالمعنى المذكور
الخ يعني ان منع عدم جواز كون العلة عين المعلول كما يتجه
على تقدير كون المراد بالعلة العلة التامة كذلك يتجه على
تقدير كون المراد بها الفاعل المستقل بالتاثير بالمعنى المذكور
فلا يجري الاستدلال منهما اليه تفصيا قوله وتلك العلة لا يمكن

ان

ان يكون عينها اي لا خفاء في ان المنع المذكور انما اورد عليه على تقدير
كون المراد بها المعنى المذكور في الجواب عن الايراد الثاني على الطريق
المذكور فلو اخذت تلك العلة الموجدة على الوجه المذكور لجاز كونها
ايضا عينها وما ذكره في بيانه حيث قال لان العلة الموجدة للشيء
سواء كان الجميع او غيره اذا قرر الكلام على الوجه المذكور سابقا ولا شك
ان القول بالعلة لو استمر على التقدم والمغايرة لكانت العلة التامة
ايضا كذلك وبالجملة لا فرق بين العلة التامة والفاعل المستقل بالمعنى
المذكور في وجوب التقدم على المعلول وعدمه وما ذكره المص لا يدل
عليه قوله والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بدليل
لا يخفى عليك ان الكلام ليس مبني على ابطال التم كيف والكلام
في المسلك الذي لا يتوقف على ابطال الدور والتم فلسنا
بصدد ابطال التسلسل كل واحد من السلسلة باخر منها لانه هو
التم من جانب العلة ولعل ذكر وقع من الغلط في النقل وان
اردت الاطلاع على حقيقة الحال فراجع الى ما ذكره المحقق

الشريف في بحث العلة والمعلول في شرح المواقف وغيره لانه
ذكره في توضيح دليل ابطال التسلسل وانه هناك في غاية الحسن بخلاف
ما نحن فيه قوله فانه باطل بديهة فيه انه ممنوع لا بد له من بيان
قوله لا يخفى على الناظر دفعها قد عرفت بعض ما يتجه عليها
فلا تغفل قوله من الايراد الاول الاولى ان يقول من الايراد
الباقي قوله لكونها غير واجبة التقديم كذا في بعض النسخ
وفيه ان عدم وجوب التقديم بل وجوب عدم التقديم لا يدل
على جواز كونها عين المعلول بناء على ما ذكره كما نقله على ما
يستغني نعم تسليم كلامهم في مقام المنع والسند تدبر قوله
اذ لو جاز كون العلة التامة نفس الممكن لكفى اي الممكن في وجوده
هذا المنع بناء على انه جواز كون العلة التامة نفس الممكن
على ما جوزه انما هو فيما اذا كان المعلول مركبا خاصا لا في
مطلق المعلول ولا في مطلق المركب بل انما هو في بعض المركبات

الخاصة ولا شك ان العلة التامة وان كانت نفسه لكنه لا يكفي في
وجوده بل هو محتاج الى غيره في وجوده كالاجزاء واحتياج كل ممكن
الى مطلق العلة مما لا خفاء فيه ولم ينكره احد ولا ينافيه كون العلة
التامة في بعض الصور المذكورة عين الممكن ومنه علم ضعف ما قيل
ولو توجه ذلك اي المنع المذكور وهو منع عدم جواز كون العلة التامة
نفس معلولها فليمنع افتقار الممكن الى الغير قوله وح ينسد باب
اثبات الصانع بالامكان هذا ايضا ممنوع بناء على ان افتقار كل ممكن
موجود الى مطلق العلة سيما الفاعل المستقل بالتاثير في دفع
السؤال المذكور وقد علم ان الانسداد المذكور لا يضر المانع
وفيه بحث لان الكلام على الذي قرر ذلك المنع ومعلوم انه لا يلتزم
فتامل قوله والا لكان قديما ممنوع وما ذكره في بيانه انما يجدي نفعا
لو كفى جوازه في وجوده وانه ممنوع لما ذكرنا انفا قوله لجواز انتهائه
الى ممكن قديم لا خفاء في ان العلة التامة للحادث لا بد وان يكون
حادثة كذلك لان قدم العلة التامة يستلزم قدم المعلول فيلزم في

تحقق كل حادث تحقق امور حادثة متناهية غير متناهية سواء
كانت موجودة في الخارج او لا لكن الكلام في ان الشق الثاني في امثال
تلك الامور هل هو صحيح او لا فتامل قوله فلو كان علة تامة
لنفسه كان واجبا بعين ما فيه مما ذكرناه انفا فلا يحصل قوله لا يقال
انما يلزم هل هو صحيح او لا فتامل قوله فلو كان علة تامة لنفسه كان
واجبا بعين ما فيه مما ذكرناه انفا الخ هذا السؤال معارضة او منع
لاستلزام الدليل المدعى قوله لانا نقول الواجب الخارج من
التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته ينبغي ان يكون
مرادهم لوجوب وجود الشيء بالنظر الى ذاته ان لا يكون
لغيره مدخل في وجوب وجود شيء ولا يفتقر في وجوده
الى غيره سواء كان ذلك الغير داخلا في ذاته او خارجا عنه
ليتوافق مقتضى التقسيمين الذين اعني ما بحثنا فيهما وح
لا يلزم كون الممكن المركب الذي علته التامة نفسه داخلا
في الواجب نفسه لافتقاره الى جزئيه ومنه يعلم ان كل مركب
ممكن فيكون كل من الواجب والممتنع بسيطا كما ذكرناه قوله

لانا

لانا نقول يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات الخ انت
خبير بما فيه مما ذكرناه انفا واعلم انه قد وقع في بعض النسخ في اثبات
ان العلة التامة للشيء لا يجوز ان يكون نفسه ان الممكن هو ما
لا يقتضي ذاته الوجود والعدم اقتضاء تاما فلو كان علة تامة
لنفسه كان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضاء تاما اذ العلة التامة تقتضي
وجود المعلول وفيه ان هذا لازم على تقدير كونها عينه وايضا معنى اقتضاء
ذات الشيء وجوده اقتضاء تاما انه لا يفتقر في وجوده الى امر لا يستند
الى ذاته ولا شك ان المركب يحتاج الى كل ممكن من اجزائه ولا يستند
شيء منها اليه بل هو يستند الى كل منها فلا يلزم من كون العلة التامة
للممكن عينه ان لا يكون الممكن ممكنا وان يكون واجبا ولو اوجب
بساطته قوله وهو العلة التامة البسيطة فيه ان العلة التامة
التي هي عين العلة الفاعلية لا يلزم ان يكون بسيطة لجواز كون
العلة الفاعلية مركبة نعم العلة التامة البسيطة لا بد ان يكون
فاعلية كما قالوا قوله وذلك حيث لا يتصور مانع غير المعلول
لما كان كون الارتفاع جزءا من جميع العلل التامة محل توهم وتردد
بخلاف سائر العلل الناقصة مثل المادية والصورية وغير ذلك

كما سيظهر اشار الى دفعه ولم يتعرض لغيرها وفيه بحث لان ارتفاع المانع
وعدمه مطلقا متحقق في جميع العلل ولو حمل على ان بعض الماهيات
والاشياء اذا كان من شانه ان يمنع المعلول وينافيه فارتفاعه وعدمه
معتبر في العلل ولو لم يكن كذلك لم يكن ارتفاعه معتبرا فيها كان
لتحققه محل تامل لانه معلوم انتفاؤه وبالجملة ان كلام المص معلوم
الانتفاء على التقدير الاول ومشكوك على التقدير الثاني ولعل قوله
كما قالوا اشارة الى ما ذكرناه قوله ضرورة ان احتياج الممكن
الى ما يعطيه الوجود ضروري فيه ان الممكن على ما ذكروه هو ما
لا يقتضي ذاته الوجود والعدم اقتضاء تاما ويجوز ان
يقتضي ذاته مع شرط عدمي او وجودي غير مستند الى ذاته الوجود
وكذا يجوز ان يقتضي ذاته الوجود اقتضاء غير تام ويكون هذا
الاقتضاء مع انضمام امر اخر تاما او يكون بهذا الاقتضاء لافادته
الرجحان كافيا في وجوده وقد سبقت منا الاشارة الى ذلك
وعلى هذا التقادير لا فاعل لوجود المعلول ولا بد لنفي هذه الاحتمالات
من دليل وسيجيء ما يجديك نفعا في هذا المقام قوله بخلاف ما
سواها من العلل قال في الحاشية لان المعلول لو كان بسيطا والفاعل

موجبا لا يحتاج غير العلة الفاعلية ولو كان المعلول بسيطا والفاعل
مختارا يحتاج لا المادة والصورة ولو كان مركبا والفاعل مختارا لابد
له من المادة والصورة والغاية جميعا انتهى كلامه اقتصر من العلل
على الاربع المشهور قوله ولم يذكر المعدود المعين والالة والشرط وغيرها
لانها راجعة الى تلك العلل الاربع كما بين في موضعه قوله وهو جلي
تقرر قد مر الكلام عليه قوله ولو لم يتم ذلك لانهدم البرهان الذي
هذا مما لا يتم الا في هذا المقام ومع ذلك ليس بتحقيقي بل انما يتم
الزاما لمن يعتقد كون هذا الدليل تاما واما عند من يعتقد
فلا قوله على ان الذكي لو ترك العناد ولاحظ بصريح العقل
وجد الامر كذلك متبادر الاوهام الى قبوله في البديهية لكنه بعد
التامل محل استهال وقد اشرنا اليه وسيجيء تفصيل الكلام ان شاء الله
ثم قوله فقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء الى هذا الجواب توجيه
مغالطة منشأها عدم الفرق بين الكلي الافرادي والمجموعي كما يعلم
من كلام المص ومع ذلك كلام على السند لان السؤال المذكور مناقضة
وما ذكر فيه سند لها ولو حمل على الاستدلال فيمكن ان يكون

الجواب بوجه منع السند فيكون قوله وانت خبير بما مرّ وعليم
الخ كلاما على السند على سبيل المنع وانه غير متوجه قوله
لهما اعتبار ان اعتبارهما مفردين فيه ان العلة الصورية لا توجد
في الخارج الا عارضة للعلة المادية ومرتبطة بها فكيف يتحقق
مجموعهما معا في الخارج متقدما على المعلول بمرتبتين وليس تحققهما
في الخارج الا على النحو المعين الارتباطي الذي هما عليه في الخارج
وايضا ان السوال المذكور على هذا الطريق اعني منع تقدم العلة
التامة مناقضة لا نقض اجمالي ولا معارضة كما ذكرنا سند لا دليل
فما ذكره كلام على السند ولا يجدي نفعا الا اذا كان السند مساويا
للمنع وكان الكلام عليه ابطالا له وكلاهما محل بحث فليس كلامه
وما ذكره في هذا المقام على ما ينبغي تامل قوله فان قلت
لا يخلو اما ان يعتبر الخ قد يتوهم انه ايضا كلام على السند ويمكن
تقريره على وجه يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة اما باختيار
الشق الاول وهو اعتبارهما مفردين لولا وانت تعلم ان
قوله وعلى الثاني يكون عينه باي اعتبار اخذتم لا بد له من بيان

قوله لو

قوله ولعل الارتباط المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول هذا
مع كونه مما لا ينازع اليه الطبع السليم ينافي ما اشتهر فيما بينهم من ان مجموع
اجزاء الشيء عينه وقد اخذت هذه المقدمة في تقرير الدليل المذكور
نعم يؤيد المناقشة التي ذكرنا فيما سبق وقال في الحاشية هذا الشرط
من قبيل قولهم الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء كما يفصح عنه ما سبق
فيما سبق من ان المجموع اعتبارين اعتباره كذا وليس المراد بالشرط
ههنا الموقوف عليه الخارج حتى يكون كون الشيء عين الشيء نفسه مستندا
الى امر خارج فتفطن انتهى كلامه فيه بحث لانه لا يصلح لتوجيه اصلا
ما ذكره لان الشرط في مقابلة الجزء ليس بهذا المعنى فتدبر قوله
ولئن قلت هذا انما يتمشى في المركب الخ هذا كلام على السند فلا
يجدي نفعا قوله قلت نعم جميع الاجزاء انما يكون جزءا من العلة
التامة الخ فيه ان جميع الاجزاء الذي عين المركب الذي ليس له
جزء صوري ما هو جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليه فلو
كانت علة التامة متقدمة عليه لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين كما ذكره

ولا يتمشى فيه الجواب الذى زعمه حقا وقد بقية السائل والقول
بان جميع الاجزاء فى هذا المركب الذى له جزء صورى ليس جزء من
العلة التامة لانها مجموع ما يتوقف عليه الشىء فهى عبارة عن مجموع
اجزاء المركب والامور الخارجة التى يتوقف عليها هذا المركب ولما
كان لجميع الاجزاء المادية والصورية الاعتباران المذكوران امكن
التفصى عنه بما ذكروه بالجواب الذى زعمه حقا ولما لم يكن هذان
الاعتباران فى المركب الذى ليس له جزء صورى لم يتمشى ذلك فيه
وتسليم كون جميع الاجزاء فى المركب الذى له جزء صورى من العلة
التامة ومنعه فى المركب الذى ليس له جزء صورى تحكم لا وجه له
اذ لا فرق بينهما فى ذلك هذا وقد يقال انهم يقولون ان الاعداد كلها
مركبة من الوحدات الصرفة وان مراتبها ليست بعضها جزء من بعض
مثلا الثلاثة ليست مركبة من اثنين وواحد بل من ثلاث وحدات
وكذا الاربعة وما بعدها من المراتب فعلى هذا يمكن ان يقال ان العلة
التامة ايضا مركبة من العلل الناقصة وليس مجموع الاجزاء الذى هو
عين المركب جزءا من العلة التامة اصلا سواء كان مركبا من العلة
التامة اصلا سواء كان مركبا من العلة المادية والصورية او لا وانت

تعلم

تعلم ان هذا الجواب ايضا على تقدير تمامه انما يجدى نفعا اذا كان
ما ذكروه استدلالا على عدم تقدم العلة التامة لامتناع السند
تامل فى هذا المقام ليظهر لك المرام قوله واما الثانى وهو ان جميع الموجودات
من الواجب الخ وكذا الحال فى المجموع المركب من امور كل منها واجب
لذاته فانه ممكن كما صرح به وعلته التامة نفسه وكذا الحال فى مجموع
الامور الواقعة فى نفس الامر معا فى زمان واحد سواء كانت موجودة
فى الخارج او لا واعلم ان هذه الوجوه كلها قادحة فى كون العلة التامة
مغايرة للمعلول اولا وبالذات وفى تقدمها عليه ثانيا ولا وجه لتخصيصها
بتقدمها عليه هذا وعلم منه ان الفاعل الممكن لا يلزم ان يكون خارجا
عنه مع انهم عدوه من اقسام العلة الخارجة عن المعلول وان
الفاعل الكل لا يلزم ان يكون كذلك بالنسبة الى جميع اجزائه بل بالنسبة
الى شىء منها بل نقول يحتمل ايضا القول بان الفاعل ضرورى فى كل معلول
وكذا يحتمل كل من وجوب مغايرته للمعلول وتقدمه عليه كما فى العلة
التامة وبالجملة يختل بتلك الوجوه المذكورة كثير من القواعد المشهورة

فيما يليهم ولا يخفى على الفطن تفصيلها اللهم الا ان يق ان تلك القواعد مخصوصة
بالممكنات الصرفة فتدبر قوله ووجه التفصي عنه ان يق المجموع بهذا
المعنى الخ فيه بحث لان المجموع بالمعنى المذكور هو الكل المجموعي المغاير
لكل فرد فرد فان حكم الفرد قد يخالف حكم الجامع كما ذكره فكما ان كل
واحد يستدعي علة كذلك المجموع الذي هو المركب من تلك الاحاد
يستدعي علة غاية ما في الباب ان يكون الاولى واحدة والثانية
متعددة ولا يصح ان يق علة المجموع هي علل الاحاد لان الاحاد كلها
اجزاء داخلة في المجموع المركب منها وليست خارجة عن علته التامة
بل داخلة فيها وليست كذلك بالنسبة الى عللها والقول بان المعلول
الاخير ليس داخلا في العلة التامة للمجموع كما انه ليس بداخل في
علل الاحاد سفسطة بل جهالة محضة من قبيل اشتباه الكل المجموعي
بالكل الافرادي وقد مر مرارا في كلامه وسيجي الاشارة الى الفرق بينهما
مع انه في حد ذاته مما لا خفاء فيه وهو المشهور فيما بينهم وسيجي
في كلامه الاعتراف بما ذكرنا هو بعد التشاور التي ليس هذا الكلام

بظاهره

بظاهره ينقاد فيما ذكره من ان جميع الموجودات من الواجب والممكن
ممكن الخ وبالجملة كل من مغايرة العلة التامة للمعلول وتقدمها
عليه في جميع المواد في غاية الخفاء والاشكال ومع ذكر القول بعلية
العلة التامة محل بحث اذ لا بحث لعلية الشيء لنفسه وما كان مستقلا عليه ما
عليه كما اشرنا اليه فتذكر فتامل ليظهر لك حقيقة الحال في تحقيق هذا
المقال وما ذكره المص في هذا المقام مما لا ينبغي في تحقيق المرام فانه مشحون
بالنقض والاختلال ومملو بالترديد والاشكال وقال في حاشية هذا المقام
انت خبير بانه لو تم ذلك لم يتم اصل البرهان اذ ح يكون المعلول الاخير خارجا
عن مجموع العلل ويكون كل فرد من السلسلة معلولا للفرد السابق عليه وجميع
علل الاحاد وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة المجموع كما
سنذكره ويشير الى ان النظر المذكور لا يتاتى اذا كان الترديد في
الفاعل المستقل انتهى كلامه تامل قوله ووهم الفرق انما نشا من
لفظ المجموع وايهامه المركب الذي يدخل فيها الصورة قد تحقق الفرق
كما ذكرناه وليس المنشا ما ذكره ولا مدخل للمركب الذي يدخل فيه
الصورة بل مطلق المركب يجب ان يكون مغايرا للواحد واحد واحد من تفصيل

الكلام قوله وفيه نظر هذا النظر مندرج فيما ذكرنا فلا وجه لايراد
امثال هذا الكلام وردها قوله واذ قد انحلت الشبهة الخ انت خبير
بما فيه مما سبق قال في الحاشية اراد انه انحلت الشبهة في مادة الممكنات
الصرفة اذ بذلك يتم الغرض ولا يضر بقاء الشبهة في مجموع الواجب
والممكنات كما انه في صورة العدول الى العلة المستقلة انما يتم
عدم كونها جزءا من المعلول في الممكنات الصرفة ولا يضر كونها
جزءا في المركب من الواجب والممكن انتهى كلامه فيه اعتراف منه
بان مغايرة العلة التامة لمعلولها لا يتم في مجموع الواجب والممكنات
كما ان تقدمها عليه كذلك والقول بان الشبهة انحلت في مادة الممكنات
الصرفة محل تامل ولم يظهر مما سبق ويجري بك نفعا هنا ما ذكرناه انفا
فلا تغفل ويظهر منه حال قوله كما في انه صورة العدول الى العلة
المستقلة هذا والفصد بكسر الفاء وتشديد الهاء والصاد المهملة
مبان الفاصل قوله غير متوجه الاعلى من استدل بتقدم اجزائها
على تقدمها لو تم هذا الاستدلال لزم تقدم كل مركب على نفسه وانه
بين البطلان وقد ذكرناه فيما سبق قوله على ما اشار اليه اخر

الكلام

اخر الكلام هو ما لا يكون المعلول مستندا الا اليه او الى ما يستند اليه او
الى اجزائه اعلم انهم قالوا في الجواب عن الايراد الثاني ان المراد الفاعل
المستقل بالتاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه
وقالوا في الجواب عن النقض على ان الفاعل المستقل للمجموع فاعل
الاجزاء على ان المراد بكون فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك
ان لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل الا انه بعينه يكون فاعلا لكل جزء
ولعل المص استنبط منهما ما ذكره وهو ما لا يكون المعلول مستندا
الا اليه او الى ما يستند اليه او الى اجزائه تامل قوله فيكون الاحاد
المستندة الى نفسها الى نفس العلة سواء كان الاستناد الى نفسها
بواسطة او لا وهذا اللزوم من قوله وان كان اكثر تاثيرا لكنه اي
العلة المذكورة اقل اشتمالا على علل الاجزاء فيكون الاحاد المستندة
الى اجزائها الى اجزاء العلة اقل وهذا التفريع محل تامل لان اللزوم
مما سبق ان يكون اجزائها اقل لا ان الاحاد المستندة الى اجزائها

اقل بل نقول كل ما كان مستندا الى نفسها بواسطة او لا فهو مستند
الى اجزائها والتفاوت بين كل جزء وعلته انما هو بقلة الاجزاء
وكثرتها لان علته اقل اجزاء منه وكذا الحال في قوله لكن المستندة
الى اجزائه اكثر لان ذلك الجزء اكثر اجزاء من علته لان المعلولات
المستندة الى اجزائه اكثر فلا يتم ما ذكره من التفاوت بين علة
الجزء ونفس الجزء هذا مما ينبغي التدبر فيه ولا يخفي عليك ان
الغرض مما ذكرناه هو التنبيه على ضعف ما ذكره في تلخيص سند
المنع في ذاته لا رفع المنع فلا يرد انه كلام على السند المنع حقيقة
فلا يجدي نفعا تامل واعلم ان الفاعل المستقل بالمعنى الذي ذكره
وهو ما لا يكون احاده مستندة الا اليه او الى ما صدر عنه او
الى اجزائه صادق على كل من المجموع الذي هو ما فوق المعلول الاخير
الى غير النهاية ومن المجموع الذي قبله بمرتبة واحدة الى غير
النهاية وهكذا لان احاد المجموع الذي يدخل فيه المعلول الاخير
ايضا مستندة الى كل من تلك السلاسل الغير المتناهية او الى ما

يستند

ما يستند اليه او الى اجزائه والقول بان كل جزء معروض فعلة اولى
انما يجدي نفعا اذا قيل ان الجزء علة المجموع لا علة واما اذا قيل
بعلية كل من تلك الامور فلا ولا حاجة الى ترجيح كل من الجزء وعلته
على الاخر من وجه والكلام في انه يلزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد سيجيء مفصلا قوله اقوى في العلية والتاثير مما يستند
الى اجزائه بل نقول ان ما يستند المعلول الى اجزائه ليس بعلة من
تلك الحيثية وان كانت اجزائه كذلك قوله قلت مفهوم العلية الا
ستقلالية متحققة فيهما الخ تغير الكلام المذكور وتركيب لو لا فلا
خفاء في انه يقدح ما ذكره من ان لكل منهما حيثية دون الاخر بل
يكفي ان يقال يمكن اختيار الشق بان يكون ما فوق المعلول الاخير الى
غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية و
هكذا قوله فكل جزء الخ قلنا لا يقدح هذا اذا قيل بعلية كل من تلك
الاجزاء على الاستقلال وذلك لان مفهوم العلية الاستقلالية متحققة

بينهما سواء كان تحققها فيهما على السوية الى اخر ما ذكره وقد اشرنا
اليه فيما مر آنفا قوله فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على
معلول واحد الخ هذا تفريع على ما ذكره من ان مفهوم العلية الا
ستقلالية متحققة فيهما قوله قلت توارد العلل التامة مح
ليس كذلك على الاطلاق كما بينه سيد المحققين في بعض تصانيفه
فان اردت ان تعرف حقيقة الحال فارجع اليه الا ان يقال هذا على
راى المص قوله بل نقول هو واقع فان العقل العاشر مثلا الخ
انت تعلم ان العقل العاشر له عشر علل فاعلية بالاستقلال بالمعنى
المذكور تسع منها مركبة وهي السلاسل التي يتركب من العقول
الباقية والمبدأ الاول كالسلسلة المبتدئة من التاسع الى المبدأ
والمبتدئة من الثامن اليه ومن السابع اليه وهكذا الى ان ينتهي
صورة التركيب وكان العقل العاشر مستندا الى سلسلة الاولى
واجزائها لاجبر والى سلاسل الباقية واجزائها وما يستند اليها
وواحدة منها بسيطة وهي المبدأ الاول فان العقل العاشر

لا يستند

لا يستند الا اليه او الى ما يستند اليه فانه لا جزء له ثم ان العقل التاسع
له تسع علل فاعلية بالاستقلال والعقل الثامن له ثمان علل كما ذكر
وكذا كل من العقول الباقية سوى العقل الاول له علل متعددة
بالاستقلال وكل ذلك ظاهر لمن له ادنى مسكة هذا بيان حال كل
من العقول العشرة بالنسبة الى العلل الفاعلية المستقلة بالتأثير
ومنه يعلم حال السلاسل التي يتركب من العقول العشرة بالنسبة
الى تلك العلل الفاعلية واليه اشار المص بقوله بل سلسلة العقول
العشرة الخ ولعل وجه الترقي زيادة مناسبة هذا المبحث بما مر
قال في الحاشية السلسلة المبتدئة من التاسع مبتدأ اخبره
قوله علة مستقلة والمجموع خبر لقوله بل سلسلة العقول العشرة
انتهى كلامه قوله لا يقال لا بد من علة لا يكون اولى منها بل لا بد له
من علة هي اولى مما عداه وما ذكرناه معنى عرفي لما ذكره فحيثية
المدعى وهو وجود الواجب لذاته قوله هذا اول المسئلة نوعي

النزاع الاولى انابق هذا ثم لابد له من دليل قوله فان قلت المراد
بالعلة المستقلة ما لا يكون له شريك في التاثير الخ هذا جواب
عن اصل السؤال بوجه اخر لا يتجه عليه الابحاث المذكورة السابقة
قوله وان اراد ان لا يكون تاثير اصلا ههنا الا ويحتاج اليه الخ
وح اراد بقوله ما لا يكون له شريك في التاثير ان الشريك ما هو المقابل
المقاوم له لا انه من تمامه ومن الامور المندرجة فيه هذا هو
المعنى المتبادر من الشريك قوله فان قيل المراد من المؤثر
المستقلة آه هذا جواب بمنع حصر المراد فيما ذكره المجيب من
الشقين واشار الى اندفاع المنع الذي اورده على الشق
الاول حيث قال وهو ضروري الخ ولم يتعرض لاندفاع ما
اورده على الشق الثاني لظهوره وهذا كاف فيما قصده ولا
حاجة الى باقي كلامه في تقرير هذا السؤال حيث قال فاذا
اخذ فهو المؤثر في تلك المرتبة الى اخر ما ذكره بل نقول لا يظهر
له محصل فضلا عن ان يكون له نفع قوله فنقول العلة القريبة

المستقل

المستقلة بهذا المعنى ما فوق المعلول الاخير آه تحريره ان العلة
القريبة المستقلة بالمعنى المذكور لسلسلة مجموع الممكنات
الصرفة مجموع ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية كما ذكره لانه
تمام المتصف بالتاثير فيها قوله فان قيل المراد به اي بالمؤثر
المستقل تمام المؤثر في المجموع قريبا او بعيدا كما سيذكره هذا
راجع الى المعنى المذكور انفا وكذا الحال في قوله فالعلة التامة
اعني جميع اه ولا يخفى ان التفصيل الذي اورده المص ههنا لا يحلى
كثير نفع فتدبر قوله فاما ان يكون ما فوق المعلول الاخير بمرتبة
سلسلة واحدة قوله سلسلة واحدة حال والمعنى ان يكون
المؤثر القريب تمام ما فوق المعلول الاخير على انه سلسلة واحدة
هكذا نقل عنه الاولى بدل قوله على انه آه اي حال كونه سلسلة واحدة
قوله او يكون جميع تلك السلاسل باسرها يحتمل ان يراد به ان يكون
المؤثر التام ما فوق المعلول الاخير بمرتبة سلسلة واحدة لان
جميع تلك السلاسل من حيث هي جميع يؤول الى سلسلة ما

فوق المعلول الاخير بمرتبة واحدة لا تفاوت بينهما الا في الملاحظة
ونظر العقل ويحتمل ان يراد به ان يكون المؤثر التام فيها كل واحد
واحد من تلك السلاسل ولا يتم هذا اذا اريد بالمؤثر التام
تمام المؤثر في المجموع قريبا او بعيدا وكذا اذا اريد ما لا شريك
له في تلك المرتبة قريبا كان او بعيدا بل نقول لا يتم الا اذا اريد
به ما ذكره او لا من ان لا يكون احاده مستندة الا اليه او الى ما
يستند اليه او الى اجزائه هذا ثم ان قوله وانت مما فصلت لك
خبير بان الحق هو الاول ليس على ما ينبغي فتامل يظهر لك حقيقة
الحال في تحقيق هذا المقال وهو يحق الحق ويهدي السبيل
قوله واعلم ان الشريف العلامة قدس سره قرر البرهان آه
الاولى ان يجعله طريقا على حدة لا تقريرا للطريق السابق
لان التفاوت بينهما اكثر مما كان بينه وبين ما عداه طريقا
على حدة قوله لا شك في وجود الممكنات المتعددة هذا تم
بناء على ما قيل من ان الممكن لا وجود له بل ليس الوجود

الا

الا الواجب وان الممكنات اوهام وخيالات كسراب بقيعة
يحسبه الظمان ماء لكن هذا طور وراء طور العقل فتامل
قوله كل واحد منها محتاج الى علة فاعلية موجودة هذا
مبني على ان كل ممكن موجود لا بد له من علة فاعلية وان
العلة الفاعلية للموجود لا بد ان يكون موجودة وكل من
هاتين المقدمتين قد تقدم الكلام عليهما قوله وهو العلة التامة
فيه ان العلة التامة للشيء هو جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء
فيدخل فيها كل واحد من العلل الناقصة كما هو المشهور فيما بينهم
والفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتاثير
او لا يجب ان يكون مقارنا مجامعا لتلك الامور التي يتوقف عليه
المعلول سواء كان شرطا للتاثير او لا فتلك الامور خارجة عنه
لكنها مقارنة فكيف يكون هو العلة التامة وهذا مقتضى ما هو ظاهر
العبارة ولا شك ان للفاعل المؤثر في شيء واحد وان قيد بالقيد
على الوجه المذكور لا يكون عين هذا الشيء وذلك بين فانهدم بناء

تامل وايضا العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول
مما يحتاج اليه المعلول كما ذكره قدس سره ولا شك ان كون الشيء
علة لنفسه بهذا المعنى بين البطلان والعلة التامة لو كانت
علة بذلك المعنى لكانت متقدمة اليه والقول بانها علة على
سبيل المجاز او بمعنى اخر والا فلا يتصور كون الشيء محتاجا
الى شيء اخر بدون ان يكون الشيء الثاني متقدما على الشيء الاول
وانه قدس سره كما يمنع تقدم العلة التامة على المعلول كذلك يمنع
كونها علة بالمعنى المتعارف ولو وجد منه التصريح بعليتها بهذا
المعنى لاشكل عليه الامر ولا بد من بيان النقل منه وقد يجديك
نفعا هنا ما ذكرناه فيما سبق ثم ان اطلاق العلة التامة عليها
في كلامه على سبيل المسامحة كاطلاقها على العلل القريبة تح ويرد
عليه ان العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول
على الوجه المذكور وان لم يكن علة تامة حقيقة لكن لم لا يجوز ان
يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها فلا يتم ما ذكره من ان العلة
التامة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها لان العلة التامة
لوا

لو اخذت حقيقة يتجه عليه ان العلة المذكورة ليس كذلك
وان اخذت مجازا عبارة عن العلة الفاعلية المذكورة فلا يتم
ان المعلول لا يتوقف على ما هو خارج عنها ويمكن دفعه بان يق
المراد انا اذا نسبنا الجملة الثانية الى الجملة الاولى فلا يخ اما
ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية سواء كان
ذلك الامر الخارج عن الجملة الثانية معتبرا في العلل الفاعلية او
في الامور المعتبرة معها او لا يكون وعلى الثاني وهو ان لا يكون
في الجملة الاولى لا في علل الفاعلية ولا في الامور المعتبرة معها اما
ان يكون في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية تمام الجملة
الثانية فيلزم كون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة او
بعضها فيكون بعضه من الجملة الثانية وهو العلل الفاعلية والامور
المعتبرة علة لجميعها وهو ايضا مح لان العلة الفاعلية على الوجه
الذي مر ذكرها امرا لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها
اي عن العلة الفاعلية وعن الامور المعتبرة معها والجملة الثانية

لواخذت

موقوفة على الامر الخارج من ذلك البعض وهو البعض الاخر
وعلى هذا يندفع المنع الذي ذكرنا وذلك لان العلة الفاعلية
لما كانت ماخوذة مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء
كان شرطا للتاثير او لا امتنع ان يتوقف المعلول على ما هو
خارج عن الفاعلية وعن جميع ما يتوقف عليه المعلول كما لا يخفى
وبذلك اندفع ايضا ما اورده المص لكن بقي ههنا امر اخر وهو
ان المانع ان يمنع احتياج كل ممكن موجود الى علة فاعلية موجودة
مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتاثير
او لا لان المعلول المركب مركب من العلة المادية والصورية
ومجموعهما عين المعلول فاذا اخذ مع العلة الفاعلية لا يحتاج
المعلول اليها والا لزم احتياج الممكن المعلول الى نفسه وهذا
بعينه هو ما قيل في علية العلة الفاعلية في تقدمها على المعلول
فلا ينفع من العدول عنها اليها قوله قلنا العلة التامة لا تتقدم
لها على المعلول قد سمعت ما يتعلق به وايضا ما قرره قدس س